

TOME XXX

1er Trimestre. 19

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE



TOME XXX

1957

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXX 1er trimestre 1957

Éditorial.

La présence de l'Esprit-Saint dans l'Église est la conséquence de la promesse du Christ avant de quitter cette terre : « Si je ne pars pas, avait-il dit, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jn, 16, 17). *La présence de l'Esprit-Saint est donc la présence la plus effective de Dieu dans son Église.*

Sans doute, la manifestation de l'Esprit par excellence, celle qui répondait le mieux à la promesse et qui vérifierait celle-ci d'une manière visible, fut le miracle de la Pentecôte, et les apôtres furent les premiers, après le Christ, à recevoir l'Esprit en plénitude. Comme le Christ avait été rempli de l'Esprit — « l'Esprit du Seigneur est sur moi... Il (le Seigneur) *m'a envoyé pour porter la bonne nouvelle aux pauvres »*(Is., 61, 1-2, *cité par* Lc, 4, 18), *ainsi les apôtres, ayant reçu l'Esprit du Christ, furent par lui envoyés. Or cette mission des apôtres par le Christ et dans l'Esprit continue dans l'Église en ceux qui leur succèdent. Il est donc très important de comprendre quelles furent, pour la mission des apôtres, les promesses de l'Esprit que le Christ leur a faites. Les pages qui suivent nous le montreront dans une étude exégétique minutieuse. La promesse de l'Esprit dans la mission des apôtres, vise surtout le fait de « porter témoignage » : « La fonction du Paraclet est de témoigner ne*

faveur du Christ devant la conscience des apôtres; ceux-ci, de leur côté, s'appuyant sur ce témoignage, pourront porter témoignage au monde » (p. 30).

D'autre part, c'était déjà l'Esprit qui, par ses venues passagères avait préparé les voies, dans l'Ancien Testament, aux événements qui devaient venir. C'était lui aussi qui, débordant le cercle des chrétientés juives, avait, par ses effusions inattendues, indiqué à l'Église naissante l'intégration des Gentils (Act., 10, 44). *C'est lui encore qui, en chaque baptisé, même individuellement considéré, prie, agit et sanctifie. Et c'est lui, sans aucun doute, qui, parmi des chrétientés divisées, répare les déchirures. Tous ne sont-ils pas d'accord pour reconnaître aujourd'hui, dans l'immense mouvement qui pousse les uns vers les autres les chrétiens séparés, en vue d'une unité complète, un mouvement de l'Esprit?*

Ici encore, c'est une question de témoignage. Car des disciples qui s'érigent, devant les païens à convertir, en frères divisés et en Églises rivales, sont-ils capables de porter pleinement leur témoignage? Si l'Esprit fait « porter témoignage », c'est l'Esprit lui aussi qui dispose ses envoyés à porter noblement ce témoignage.

Les Promesses de l'Esprit et la Mission des Apôtres dans les Évangiles.

Dès les origines, l'Église du Christ a fait l'expérience de l'Esprit : « Le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, mansuétude, tempérance. Contre de telles choses il n'y a point de loi. Ceux qui appartiennent au Christ ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'Esprit, suivons aussi l'Esprit » (*Gal.*, 5, 22-25). Au cours d'une exhortation morale, saint Paul décrit ainsi l'expérience chrétienne : les croyants ont été attachés au Christ, avec lui ils sont morts aux préoccupations exclusivement humaines et ils vivent une vie nouvelle, dont le principe est l'Esprit. Le comportement dont il rappelle les traits principaux laisse entrevoir la réalité plus qu'humaine, proprement divine, du principe qui désormais les anime et les guide. Ailleurs l'Apôtre parlera des dons spirituels qui confirmaient sa parole. Et plus largement c'est toute la littérature chrétienne des origines qui voit ainsi dans le don de l'Esprit-Saint le signe le plus caractéristique du Royaume présent en mystère. L'Église se considère comme la communauté messianique, vivant de l'Esprit qu'elle tient du Seigneur.

Il est dès lors important de voir dans quelle mesure cette expérience correspond aux enseignements du Maître lui-même, comment lui-même a décrit la nature et le rôle de l'Esprit dans l'Église qu'il allait fonder. A première vue cependant nos évangiles sont bien laconiques sur ce point : les synoptiques n'apportent guère qu'un seul *logion* explicite et l'évangile de saint Jean est plus sobre qu'on ne le croit souvent.

Certes, c'est l'occasion de souligner la valeur historique de notre documentation évangélique : certains théoriciens modernes ne sont pas loin de penser que les évangiles qui nous viennent de la communauté primitive, ne refléteraient que les situations et les préoccupations où elle s'est trouvée engagée. Mais dès lors on comprend mal comment une doctrine qui lui semblait capitale, soit restée si peu élaborée dans ses lignes les plus importantes. Certes les paroles de Jésus et les récits de ses œuvres furent d'abord transmis oralement par la communauté des disciples, et il est normal que dès lors les textes portent la trace de cette transmission. Mais la réserve des évangélistes sur un point aussi important nous amène à mieux remarquer le caractère secondaire de ces interventions. « Ce n'est certes pas l'amour de la science qui animait les premiers fidèles ; c'était l'amour du Christ. Mais cet amour, c'est aussi un gage de fidélité. La première communauté chrétienne, animée de cet amour, voulut rester fidèle aux enseignements et aux exemples du Maître selon que les Apôtres en rendaient témoignage » [1]. Il est peu d'exemples aussi frappants que celui de l'enseignement concernant l'Esprit et il n'était sans doute pas inutile de le souligner en commençant.

Mais dès lors une question se pose : comment expliquer une telle différence de perspective ? Pourquoi le fondateur semble-t-il accorder si peu d'intérêt à un élément que ses disciples devaient considérer comme primordial ? N'y aurait-il pas, en fait, solution de continuité entre les conceptions de Jésus et la vie de l'Église ? C'est là une éventualité que bien des critiques ont admise sans difficulté et H. Windisch a poussé le zèle jusqu'à biffer des évangiles toute allusion à l'Esprit [2]. C'est en tout cas une question qui mérite de retenir notre attention.

Nous aborderons cette étude en croyant, et sans autre préoccupation immédiate que de recueillir l'enseignement de Jésus sur ce point : les textes explicites sont peu nombreux, il faut

1. L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile au début de l'Église*, Tournai, 2e éd., 1956, p. 36.
2. H. Windisch, *Jesus und der Geist nach synoptischer Überlieferung*, dans *Studies in Early Christianity* (S. J. Case), 1928, pp. 209-236.

les étudier pour eux-mêmes afin d'accueillir tout ce qu'ils comportent d'enseignement concernant le rôle et la nature de l'Esprit qui doit être donné. C'est alors que nous pourrons nous poser la question de la continuité entre les deux phases initiales de l'histoire de l'Église.

Notre désir d'apprécier exactement la portée de chaque parole du Seigneur nous amènera à tenir compte, dans chaque cas, des circonstances concrètes où elles furent prononcées et partant du cadre littéraire où elles nous sont transmises. Il ne suffit pas de réunir tous les textes où il sera question du don prochain de l'Esprit : les mêmes mots peuvent exprimer des nuances diverses selon les circonstances où ils furent prononcés, et c'est un devoir d'en tenir compte. Nous voudrions nous limiter ici aux discours de mission des apôtres.

* * *

Dans les évangiles, un certain nombre de déclarations de Jésus s'adressent aux seuls apôtres et concernent divers aspects de leur mission. Les grands théoriciens de l'analyse des formes littéraires n'ont pas cru devoir y reconnaître un genre particulier : Dibelius comme Bultmann classent les *logia* du discours de mission de *Matthieu* 10 sous diverses rubriques [1]. On peut cependant remarquer qu'il y a là un genre propre au christianisme [2] : il n'y avait pas d'apôtres chez les peuples dont les littératures populaires ou religieuses ont inspiré ces premiers théoriciens. La mission d'apôtres chargés de proclamer et de fonder le Royaume en union étroite avec le Seigneur est un fait chrétien : il suppose normalement un certain nombre de déclarations des-

1. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen, 2e éd., 1933 néglige *Matth.* 10 ; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 2e éd., 1931, distingue notamment des paroles prophétiques (*Matth.*, 10, 17-22), des formules de loi ou des règlements de la communauté (*Matth.*, 10, 5-16) et des Ich-Worte (*Matth.*, 10, 34-36).

2. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif, hormis la doctrine proprement paulinienne* (*Universitas Catholica Lovaniensis*, Diss. theol., II, 43), Louvain-Gembloux, 1950, pp. 207 ss.

tinées à annoncer le choix, fixer les objectifs et les méthodes, indiquer les écueils et prévoir certaines situations. Il faut que Jésus les initie non seulement au message mais encore à la manière de le présenter et aux conditions de l'accueil ; c'est pourquoi, à côté du kérygme et en relation avec lui, il y a place pour un genre nouveau : le discours de mission. Nous pouvons conclure qu'il n'est pas anormal de reconnaître l'existence d'un certain nombre de *logia* provenant de Jésus lui-même. Ces paroles font partie du donné chrétien primitif. Il serait erroné de vouloir y retrouver sans plus la transposition des conseils donnés plus tard aux missionnaires par les chefs de communauté. Certes, nous l'avons noté déjà, les paroles de Jésus, reprises et employées par eux, ont pu se modifier ; mais rien ne nous empêche de reconnaître un donné absolument primitif, quitte à remarquer les influences éventuelles de la communauté et les orientations particulières des divers auteurs. Un tel genre aura ses règles particulières : il s'agira moins de longs discours où la pensée se déroule harmonieusement que de conseils qui s'ajoutent les uns aux autres.

1. La promesse de Jésus dans les évangiles de Matthieu et de Marc (*Matth.*, 10, 20 ; *Mc.*, 13, 11).

Tous les évangiles synoptiques rapportent une promesse adressée par Jésus aux disciples qu'il entend préparer aux épreuves de leur mission future : le texte se trouve rapporté par saint Matthieu dans le cours de ce recueil de *logia* qu'il insère dans son évangile au moment de la première mission des disciples en Galilée (*Matth.*, 10, 20). Dans saint Marc, le même *logion* apparaît dans un discours que Jésus adresse à quelques disciples peu de temps avant sa mort et qui décrit les derniers événements (discours apocalyptique) (13, 11). Saint Luc rapporte deux fois le *logion* avec une certaine liberté, une première fois dans le discours de mission (12, 11) et ensuite dans le discours apocalyptique (21, 14) : tout se passe comme s'il avait voulu rester fidèle à ses devanciers quitte à adapter les formules dans

le sens de ses thèmes les plus chers. Nous pouvons donc nous attacher au *logion* tel qu'il est transmis par Matthieu et Marc ; nous dirons ensuite brièvement ce qui caractérise la rédaction de Luc.

Et d'abord deux remarques d'ordre littéraire peuvent nous être utiles : le *logion* — et même plus largement le groupe de *logia* auquel appartient la promesse de l'Esprit—fait partie de la grande tradition évangélique, puisque tous le citent ; cependant on hésite sur l'endroit le plus convenable pour le mettre en valeur ; nous ne chercherons pas ici dans quelles circonstances précises ces paroles furent prononcées. Saint Marc et saint Luc les situent dans le dernier discours que Jésus prononce avant de quitter les siens et où il annonce non seulement les circonstances du grand bouleversement final, mais encore les événements qui les précéderont immédiatement ; ceci correspond bien à la teneur eschatologique du morceau et accentuerait le rapprochement avec le dernier discours de saint Jean où se trouvent d'autres déclarations explicites sur le don de l'Esprit. Sans doute saint Matthieu plus systématique, a-t-il préféré grouper tous les *logia* concernant les missions d'apôtres. Il importe assez peu.

Notons par ailleurs que plusieurs critiques, et non des moindres, reconnaissent avec raison l'antériorité du texte de saint Matthieu par rapport à celui transmis par saint Marc : celui-ci porte les traces d'un remaniement littéraire et d'une adaptation théologique ; le style est plus nerveux et mieux balancé, et par ailleurs Marc insère des notes, comme le verset 11 (il faut d'abord que cet évangile soit prêché à toutes les nations) [1]. Nous pouvons donc prendre comme base de notre exégèse la formule de saint Matthieu quitte à noter au passage les particularités de Marc.

Matth., 10, 17 Méfiez-vous des hommes, car ils vous livreront aux sanhédrins et vous flagelleront dans les synagogues.

1. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Göttingen, 1951, p. 273 ; L. CERFAUX, *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXVII, 1951, pp. 370 ss.

18 et devant gouverneurs et rois vous serez traînés à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations.
19 Quand ils vous livreront ne cherchez pas avec anxiété comment parler ou que dire : ce que vous aurez à dire vous sera donné à l'heure même,
20 car ce n'est pas vous qui parlerez mais l'Esprit de votre Père parlera en vous.
21 Le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant ; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront mourir.
22 Vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais celui qui aura résisté jusqu'au bout, celui-là sera sauvé.

Il est possible que ces divers *logia* aient été prononcés dans des circonstances différentes et que la tradition les aient réunis à cause du lien verbal que constitue le mot livrer (παραδιδόναι) qui se retrouve trois fois (vv. 17, 19, 21). Mais il faut noter que de toute façon ils ont dû être groupés très tôt puisqu'on les retrouve ensemble dans les divers évangiles ; et par ailleurs cette reprise de conseils ou mises en garde s'accorde assez bien avec le genre employé : un maître qui donne des conseils à ceux qu'il va quitter, ne fait pas de discours mais parle simplement, procède par touches successives. Quoi qu'il en soit, notons que la tradition qui très tôt associe ces *logia*, nous permet de les éclairer les uns par les autres.

On est frappé, dès l'abord, par la teneur eschatologique de tout le morceau et l'on comprend fort bien que Marc l'ait placé en tête de son discours eschatologique. L'établissement du Royaume de Dieu suppose une phase initiale de lutte impitoyable contre les forces mauvaises qui dominaient les hommes et le monde. Jésus est venu pour les détruire et il a engagé le combat ; les disciples qu'il s'associe afin d'accomplir sa mission, connaîtront eux aussi l'hostilité des forces mauvaises. Jésus entend les mettre en garde : certes l'essentiel est de prêcher le Royaume et d'y accueillir tous ceux qui sont « dignes », qui accueilleront leur appel avec simplicité ; ils ont reçu aussi des pouvoirs importants afin de réaliser déjà ce qu'ils annoncent (*Matth.*, 10, 5-13): mais, dès la première mission, Jésus leur avait annoncé des oppo-

sitions : « En entrant dans une maison souhaitez-lui la paix : si cette maison en est digne, que votre paix descende sur elle ; si elle n'est pas digne que votre paix vous soit retournée. Et si l'on refuse de vous accueillir et de vous écouter, sortez de cette maison en secouant la poussière de vos pieds » (*Matth.*, 10, 12-14). Ainsi les oppositions naîtront. D'autres *logia* insistent encore davantage : ils sont envoyés comme des brebis parmi des loups, sans moyens et sans force, parmi les puissants qui s'acharneront contre eux : « Méfiez-vous des hommes » (10, 17).

Avec notre groupe de *logia* la perspective s'élargit : il s'agit maintenant de l'opposition des pouvoirs constitués et cela non seulement en Palestine (sanhédrins et synagogues) mais encore parmi les nations païennes (gouverneurs et rois). Les disciples seront traînés devant eux et, comme le note saint Marc, ils seront cités à comparaître comme des inculpés et des coupables ; on les flagellera et on les livrera à la mort. Le verbe « livrer » qui n'est guère employé en grec profane dans ce sens, reflète, faut-il le dire, un usage chrétien ; comme le Christ lui-même et à l'imitation du Serviteur souffrant dont parle Isaïe, ils seront « livrés » sans défense humaine aux puissants de ce monde qui les mettront à mort [1].

C'est un thème classique de l'apocalyptique juive que l'affinité et la complicité des puissants et des forces mauvaises qui régissent le monde présent : à l'époque des luttes maccabéennes, le souverain impie et ses lieutenants étaient apparus comme des suppôts de Satan, et la figure de l'Antéchrist gardait plus d'un trait de ces grands ennemis du Peuple de Dieu. Les autorités religieuses juives infidèles avaient été, elles aussi, considérées comme les alliées, en fait, des forces démoniaques : le Midrash d'Habaquq récemment découvert nous offre un bel exemple d'une telle assimilation. De toute façon les puissants et ceux qui détiennent le pouvoir se préoccupent uniquement de dominer et de réaliser des objectifs purement humains ; ils sont dès lors opposés aux intentions de Dieu, ils sont liés intimement aux forces démoniaques qu'ils servent et dont ils sont en quelque sorte les représentants en ce monde. On comprend dès lors l'im-

1. BÜCHSEL, *art.* παραδίδωμι, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. V, pp. 171-174.

portance de la scène à laquelle le *logion* fait allusion ; c'est l'occasion d'une rencontre entre ceux qui représentent le plus officiellement les deux mondes en conflit : les séides de Satan et les Apôtres du Christ. D'un côté la puissance humaine et la violence, de l'autre, la faiblesse humaine mais une force divine.

Cette comparution des Apôtres devant les puissants et leur condamnation à cause du Christ auquel ils sont dévoués, seront « un témoignage pour eux et pour les nations » (*εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ ἔθνεσιν*). Il n'importe guère de savoir s'il faut opposer ici juges juifs et païens ou bien plutôt les autorités et les peuples qui dépendent d'elles : le premier sens est plus probable mais l'idée reste la même de part et d'autre. Il importe surtout de déterminer le sens du mot *martyrion*, témoignage [1]. Il n'appartient pas exclusivement à la langue du Droit : il désigne en grec le témoignage objectif, ce qui concourt à établir la véracité ou l'exactitude d'une déclaration. Dans la version grecque de l'Ancien Testament (LXX) il tend à prendre un sens religieux : c'est Dieu qui est l'auteur du témoignage porté ; ce mot désigne aussi bien David comme signe et preuve de la puissance et de la faveur de Dieu que les destructions d'arbres fruitiers qui doivent rappeler à Israël ses fautes ainsi châtiées (*Is.*, 55, 4 et *Os.*, 2, 14 LXX). Dans le Judaïsme, où cependant la mystique du martyre tient une si grande place à partir des persécutions hellénistiques, on ne trouve guère d'usage de notre mot.

Dans une première série de textes du Nouveau Testament, *martyrion* suivi du datif, désigne un témoignage à charge : cet usage se rencontrait déjà dans les LXX ; saint Jacques reproche aux riches insensibles leurs richesses sans emploi : « Votre or et votre argent seront dévorés par la rouille, et leur rouille rendra témoignage contre vous ; comme un feu elle dévorera votre chair » (5, 3) ; en d'autres termes les richesses qu'ils ont refusé d'employer pour secourir les frères pauvres vont se corrompre ; mais elles seront aussi le signe, devant le juge suprême,

1. R. ASTING, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum* dargestellt an den Begriffen « Wort Gottes », « Evangelium », und « Zeugnis », Stuttgart, 1939 ; H. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche*, Göttingen, 1936 ; STRATHMANN, *art.* *μάρτυς*, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. IV, pp. 477-521.

de leur insensibilité et dès lors des témoins à charge qui entraîneront leur condamnation ; c'est leur témoignage qui allumera le feu vengeur. Dans les évangiles synoptiques eux-mêmes nous avons des textes très frappants ; saint Marc cite une parole de mission de Jésus : « Si on refuse de vous accueillir et de vous écouter, allez-vous-en et secouez la poussière de vos pieds en témoignage pour eux » (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς) (*Mc.*, 6, 11). Il s'agit manifestement d'un geste de condamnation puisque Matthieu cite le même *logion* sans notre formule mais ajoute : « En vérité je vous le dis, au jour du jugement, le pays de Sodome et de Gomorrhe aura un sort moins rigoureux que cette ville » (10, 15). On voit donc le sens qu'il faut normalement donner à notre *logion :* les disciples qui sont condamnés à cause de Jésus sont, en fait, un témoignage décisif contre les puissants qui auront cru les écraser.

Sans doute faut-il comprendre en ce sens une autre déclaration de Jésus que saint Marc a d'ailleurs expressément rapprochée de notre *logion :* « Et cet évangile du Royaume sera proclamé par toute la terre en témoignage pour toutes les nations » (*Matth.*, 24, 14 ; *Mc.*, 13, 10). En effet Jésus vient de dire : « On vous livrera aux tourments, on vous fera mourir et vous serez en butte à la haine de tous les peuples à cause de mon nom » (24, 9). En d'autres termes, les apôtres sont les prédicateurs de l'Évangile du Royaume, ils sont chargés de continuer l'œuvre même du Christ et ils doivent dès lors rencontrer les mêmes adversaires qui ne reculeront devant aucune violence. Les forces mauvaises se défendront avec toute l'énergie et toute la brutalité dont elles sont capables. Comme leur Maître, les disciples seront apparemment vaincus mais leur écrasement même est la condamnation définitive de leurs adversaires. Leur défaite totale en ce monde est leur victoire. Il y a de fait toute une tradition qui considère ainsi les apôtres comme des juges, et comme les juges dès maintenant de ceux qui refusent leur message : on la retrouve chez saint Paul et dans l'*Apocalypse* (*I Cor.*, 6, 2 ; *II Cor.*, 2, 15-16 ; *Apoc.*, 11, 1 ss). Tel semble bien être le sens primitif de notre *logion :* ici aussi nous avons dans le contexte immédiat des allusions à la violence des nations : « Vous serez haïs de tous à cause de mon nom, mais celui qui aura résisté

jusqu'au bout sera sauvé » (10, *22*) : on peut conclure aisément que ceux qui auront manifesté leur haine et leur opposition en persécutant les disciples fidèles, seront condamnés.

Il est cependant un autre sens que l'on ne peut négliger sans examen : le mot *martyrion* peut désigner aussi la simple déclaration d'une vérité ; certes le mot est alors employé le plus souvent avec un génitif mais l'emploi du datif désignant la personne à laquelle la déclaration s'adresse est possible. C'est ainsi que dans *Marc*, 1,44, Jésus ordonne à un lépreux guéri d'aller se montrer aux prêtres et de faire l'offrande prescrite par Moïse « en témoignage pour eux ». Sans doute la prescription mosaïque était-elle portée en fonction de l'événement présent : elle serait accomplie et cela devient dès lors une sorte de signe, d'appel pour le prêtre et plus largement pour les Juifs. Le miracle prouve que Jésus est vraiment venu accomplir l'œuvre messianique et, du même coup, il devient comme un instrument de révélation [1]. En ce sens les apôtres cités à comparaître devant les autorités constituées trouveraient ainsi la plus belle occasion de proclamer le message. Jésus lui-même a porté des témoignages solennels devant le Sanhédrin et devant Pilate, et les chrétiens aimaient à rappeler « ce beau témoignage » (*I Tim.*, 6, 13) qui était un modèle pour eux [2]. C'est vers ce sens que déjà incline saint Marc qui introduit ici le *logion* abrégé que Matthieu avait cité dans le discours apocalyptique : « Il faut que cet Évangile soit proclamé à toutes les nations ». En fait les deux perspectives étaient liées : les apôtres n'ont pas d'autre tâche que de proclamer Jésus comme fondateur du Royaume ; ce témoignage proclamé face au monde, et donc d'abord face aux autorités, est à la fois occasion de salut pour ceux qui l'accueillent et motif de

1. A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif*, Strasbourg-Paris, 1925 ; P.-H. MENOUD, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament*, *Rev. Hist. Phil. Relig.*, t. XXVIII, 1949, pp. 173-192.

2. G. BALDENSPERGER, « *Il a rendu témoignage sous Ponce-Pilate* », Strasbourg, 1922, pp. 1 ss. ; 95 ss. ; O. CULLMANN, *Les premières confessions de foi chrétienne*, Neuchâtel, 1943, pp. 19 ss.

condamnation pour ceux qui le rejettent. Ce dernier aspect était certainement le plus accusé au début, vu le caractère nettement eschatologique du morceau, mais le second devait normalement être mis en valeur.

Traduits devant les puissants de ce monde, les disciples ne seront pas laissés à eux-mêmes : le second *logion* va le préciser. Ils ne doivent pas se mettre en peine ni chercher comment ils parleront car cela leur sera donné à l'heure même. Ils parleront et ce n'est pas une explication humaine qu'ils présenteront mais une parole qui, sur l'heure, leur sera donnée. Le vocabulaire employé rejoint celui qui caractérise habituellement le prophétisme ancien : ce qu'ils diront sera parole accordée par Dieu, ce qui donnera à leur discours une puissance très particulière. Ils seront haïs, faibles, livrés à la mort mais cependant ils seront comme des prophètes anciens, parlant de par Dieu. Et c'est pourquoi leur condamnation sera aussi la condamnation de leurs juges par Dieu. Le lien du prophétisme et du martyre était traditionnel dans le Judaïsme [1] : Jésus, qui a lui-même conscience d'être prophète, accorde la même dignité à ceux qui lui sont associés. Ce n'est d'ailleurs pas le seul passage où il en est ainsi : saint Matthieu cite notamment un autre *logion* plus explicite encore : « Celui qui vous reçoit me reçoit, et celui qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. Celui qui recevra un prophète à titre de prophète recevra une récompense de prophète ; et celui qui reçoit un juste à titre de juste recevra une récompense de juste » (*Matth.*, 10, 40-41). Il est probable que dans ce texte le mot « juste » désigne les docteurs qui avaient succédé aux prophètes dans le Judaïsme. Jésus considère ses disciples comme les authentiques successeurs des anciens prophètes et des docteurs d'Israël, et cela en fonction de leur union à lui : ils sont associés par lui à la mission qu'il a lui-même reçue de son Père, ils auront part aux puissances qu'il a dû recevoir pour accomplir sa tâche

1. A. SCHLATTER, *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche* (*Beihefte zur Förderung christlicher Theologie*, XIX, 3), 1915, pp. 18 ss. ; O. MICHEL, *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh, 1932 ; H. A. FISCHEL, *Prophet and Martyr*, *The Jewish Quarterly Review*, t. XXXVII, 1947, pp. 265-280 ; 363-386.

messianique. On comprend dès lors la déclaration concernant le don de l'Esprit qui achève le *logion* et en constitue la pointe : « Car ce n'est pas vous qui parlerez, c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous ». Le lien entre l'activité des prophètes et le don de l'Esprit est absolument traditionnel. Déjà les membres des antiques bandes prophétiques se considéraient comme saisis à certains moments par l'Esprit de Yahvé et c'est sous son influence qu'ils lançaient des paroles que les auditeurs recueillaient avec ferveur. Parmi les grands prophètes écrivains, un partage s'opère : certains sont très réticents sur ce point, craignant peut-être d'être confondus avec leurs turbulents prédécesseurs ; mais d'autres continuent la tradition. Michée (3, 8) et surtout Ézéchiel insistent sur ce point. Dans le Judaïsme, cette tendance est si forte que le mot Esprit-Saint désigne presque exclusivement le principe qui inspire les prophètes ; les targumim remplacent même dans leurs explications de l'Ancien Testament la formule « Esprit de Yahvé » par « Esprit de prophétie » ou « Esprit-Saint ». Dans l'Apocalypse d'Esdras nous entendons ce dernier supplier Dieu : « Donne-moi ton Esprit-Saint et que j'écrive tout ce qui était dans la Loi » (14, 18) ; on pourrait multiplier les textes [1]. En présentant l'Esprit divin comme principe de la prophétie, Jésus reste donc dans la tradition de l'Ancien Testament et du Judaïsme. Les Apôtres qu'il envoie en mission et qui doivent proclamer l'Évangile du Royaume jusque devant les autorités juives ou païennes, ces Apôtres ne sont pas livrés à leurs seules forces humaines : ils ont reçu l'Esprit-Saint et ils sont doués, comme leur Maître, de l'Esprit de prophétie. Leurs paroles sont douées d'une force divine et c'est pourquoi leur condamnation par les puissants devient une charge écrasante contre ces derniers.

Un dernier point reste à préciser : Marc parle de l'Esprit-Saint tandis que Matthieu préfère la formule « l'Esprit de votre Père ». La première tournure est la plus normale, celle qui correspond, on l'aura noté, à l'usage courant du Judaïsme. Par

1. *Eccli.*, 48, 12 s. 24 ; *Hen. eth.*, 91, 1 ; *Test. L.*, 2, 3 ; *Jub.*, 25, 14 ; 31, 12. Cfr STRACK-BILLERBECK, t. II, p. 129 ; F. NOTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, Bonu, 1956, pp. 42-43.

contre l'expression de Matthieu est très rare : nous pensons avec Lohmeyer, qu'elle a toutes les chances d'être primitive ; Marc aura adapté en choisissant une expression plus ordinaire. Que signifie la formule « l'Esprit de votre Père » ? On sait la place que tient la révélation du Père dans l'évangile de saint Matthieu : c'est un trait eschatologique que cette révélation par Jésus de la bonté de Dieu qui sauve les hommes et veut en faire ses enfants [1]. Ils ne seront pas abandonnés ; ils sont certains d'être toujours protégés et l'intervention particulière de l'Esprit de Dieu, qui est donc concrètement l'Esprit de leur Père, en est le signe. Ils ne doivent pas se mettre en peine ; ils doivent au contraire avoir confiance en leur Père qui les aidera. La formule de Jésus qui sort délibérément des usages courants laisse entrevoir un ordre : l'Esprit divin est envoyé par le Père à ceux qui souffrent à cause de leur fidélité au Christ et à la mission reçue de lui (cfr *Matth.*, 16, 17).

2. Les formules de saint Luc (12, 11-12 ; 21, 12-19).

Nous pouvons maintenant considérer rapidement les deux recensions de l'évangile de saint Luc. Nous trouvons une première citation dans le discours de mission : « Quand on vous traînera devant les synagogues, les magistrats et les autorités, ne vous mettez pas en peine de la manière dont vous vous défendrez, ni de ce que vous direz, car c'est l'Esprit-Saint qui vous enseignera à l'instant même ce qu'il faudra dire » (12, 11-12). Il s'agit du même *logion* mais on y remarque des adaptations intéressantes : et tout d'abord le mot *livrer* est remplacé par un mot plus courant en grec et qui appartient à la langue de Luc : *εἰσφέρειν*, amener (cfr 5, 18 ; 11, 4) : du même coup c'est l'allusion au Serviteur et au Christ livré qui s'estompe. Le texte perd son caractère sémitique : l'allusion aux synagogues est maintenue mais il n'est plus question de sanhédrins, et les autorités païennes sont nommées *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*, les magistrats et les autorités, plutôt que *ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς*, gouverneurs et rois : le *logion* fait désormais plus directement allusion aux

1. E. Lohmeyer, *Das Vater-unser*, Göttingen, 1946, pp. 18-40.

autorités romaines tandis que, dans la tournure primitive, on visait plutôt les pouvoirs établis en Asie Mineure. Enfin il ne s'agit plus de comparaître devant le tribunal « en témoignage pour eux » mais de se défendre avec l'aide de l'Esprit. Il y a une trace de l'application du *logion* primitif aux chrétiens persécutés par les autorités de l'Empire. Le grand paradoxe apocalyptique fait place à des préoccupations plus simples et plus immédiates. Des chrétiens ont été en fait arrêtés pour leur foi et mis en accusation devant les tribunaux ; ils n'ont pas à trembler et à préparer fiévreusement leur défense, car l'Esprit va les aider.

Il faut aussi remarquer les indices d'une théologie plus affinée du rôle de l'Esprit. Reprenant les formules les plus simples et les plus énergiques de la théologie prophétique, le *logion* primitif disait que l'Esprit parlerait par eux ; Luc précise que l'Esprit leur enseignera ce qu'ils auront à dire : on distingue plus nettement deux stades de l'inspiration. Tous ces détails nous montrent saint Luc préoccupé d'adapter le *logion* primitif aux circonstances concrètes et aux affinements d'une théologie déjà plus nuancée.

Dans le discours apocalyptique, Luc, fidèle au plan de Marc, introduit lui aussi un morceau décrivant l'activité des Apôtres dans cette période qui prépare le jour du Seigneur : « Mais avant toutes ces choses ils porteront la main sur vous, ils vous poursuivront, vous livrant dans les synagogues et les prisons, vous traînant devant les rois et les gouverneurs, à cause de mon nom : ce sera pour vous l'occasion de rendre témoignage (ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον). Mettez-vous bien dans l'esprit que vous n'avez pas à préparer votre défense : moi, je vous donnerai langue et sagesse, à quoi vos adversaires ne pourront ni résister ni répondre. Vous serez livrés par ceux qui vous ont enfantés, par vos amis, et par vos proches, et ils feront mourir certains d'entre vous ; vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Par votre patience, vous posséderez vos âmes » (21, 12-19). Ici encore, on l'aura senti, la construction est moins ferme et le rythme s'efface au bénéfice d'additions qui évoquent les situations où les chrétiens se trouvent engagés dans la seconde moitié du premier siècle. Les *logia* de Luc, en reprenant la parole du Maître

l'adaptent ou l'éclairent en fonction des circonstances : la parole de Jésus conservée par Matthieu et par Marc annonçait des persécutions et les situait dans le cadre de l'eschatologie ; désormais les chrétiens ont fait l'expérience de la persécution et ils relisent le texte ancien avec des yeux nouveaux. Luc ne reprend pas l'addition de Marc concernant la nécessité de prêcher l'Évangile à toutes les nations, mais il considère nettement les déclarations faites devant les juges comme une occasion offerte par Dieu de rendre un témoignage éclatant ; l'idée du témoignage à charge qui tenait la première place chez Matthieu semble avoir disparu : nous sommes proches de l'idée classique du martyre. Par ailleurs la mention de l'Esprit qui était en vedette chez Matthieu est remplacée ici par une référence au Christ lui-même qui donnera aux siens « bouche et sagesse » de telle sorte que l'on ne pourra leur résister. On a souligné déjà que la formule employée ici est d'allure sémitique : peut-être retrouvons-nous ainsi une autre tournure ancienne qui est susceptible, elle aussi, de remonter jusqu'à Jésus lui-même comme C. K. Barrett l'a montré [1] ; mais ceci n'impose nullement la dépendance littéraire du *logion* de Matthieu-Marc par rapport à celui de Luc car trop de traits nous assurent de son ancienneté. Il y aurait plutôt deux expressions assez semblables : la tradition a pu fixer plusieurs approximations de la même doctrine car le Maître devait répéter son enseignement sous des formes diverses. Quoi qu'il en soit, le texte de Luc est précieux car il montre comment le don de l'Esprit de prophétie qui est promis aux chrétiens appelés à proclamer leur foi au Christ, est en fait un don de Sagesse qui leur vient du Christ. Sans qu'il soit fait nommément mention de l'Esprit-Saint un tel passage ne s'explique qu'en fonction de lui ; et cependant c'est un don qui dépend entièrement du Christ. Il est promis à ceux qui sont appelés à témoigner. Le lien qui unit le Christ et l'Esprit est lui aussi un trait du christianisme primitif.

1. C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, pp. 130-132.

3. L'Évangile de saint Jean.

L'évangile de saint Jean contient quelques textes fort importants concernant la mission et la nature de l'Esprit. Les critiques modernes les ont opposés aux conceptions des évangiles synoptiques. Selon le schéma hégélien qui n'a pas cessé d'influencer les exégètes libéraux, l'œuvre johannique marquerait le terme d'une évolution nécessaire qui conduisit les enseignements purement eschatologiques de Jésus à la théologie mystique d'une Église désormais installée dans le présent. L'Esprit doit remplacer à jamais Jésus dont on n'ose plus attendre le retour ; l'évangile de Jean et particulièrement les paroles concernant l'Esprit expliquent au croyant comment s'unir personnellement, et dès maintenant, à Dieu. La mystique a supplanté l'eschatologie primitive [1]. En fait cette conception est loin d'être fondée et elle présente plutôt une sorte de caricature. Ici plus qu'ailleurs il faut se défier des théories sommaires et des impressions anciennes ; il ne s'agit d'ailleurs pas de trancher un dilemme entre la concordance entière des quatre évangiles et leur opposition radicale. Nous voudrions essayer de considérer les textes sans autre souci que de comprendre leur véritable portée et d'analyser tous les éléments engagés. Ensuite il sera loisible d'esquisser des solutions plus générales. Nous étudierons ici les textes concernant le don de l'Esprit aux apôtres (*Jo.*, 14, 16-17 ; 14, 16 ; 15, 26-27 ; 16, 5-15 ; 20, 22).

Le Discours après la Cène ne se laisse guère réduire à un genre littéraire usuel [2]. Saint Jean a situé dans ce moment solennel qui suit le dernier repas, un ensemble de déclarations et de conseils réservés aux disciples et qui envisagent leur situation dans

1. G. Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, dans *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIII, 1934, pp. 225-259 ; K. Kundsin, *Die Wiederkunft Jesu in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums*, *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIII, 1934, pp. 210-215 ; E. Fascher, *Johannes XVI, 32. Eine Studie zur Geschichte der Schriftauslegung und zum Traditionsgedanken des Urchristentums*, *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXIX, 1940, pp. 171-230 ; C. K. Barrett, *The Gospel according to St John*, Londres, 1955, pp. 56 ss.

2. J. Munck, *Discours d'adieu dans le Nouveau Testament et dans la littérature biblique. Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel*, Neuchâtel, 1950, pp. 155-170.

le monde après le départ du Maître ; il y a là non seulement le canevas du dernier discours mais encore un ensemble de doctrines que l'Apôtre a voulu placer dans l'éclairage de l'événement décisif de la Croix glorieuse. On pense spontanément au discours de Mission et, de fait, certains dits relèvent nettement de ce genre ; mais ailleurs la perspective s'élargit et ce sont des déclarations qui, de façon propre à saint Jean, exposent les points fondamentaux du Message Chrétien ; on pourrait le rapprocher du discours eschatologique des synoptiques, qui lui aussi se situe à la veille de la Passion et s'adresse aux seuls disciples pour les prémunir ; on peut aussi penser aux paroles de révélation et plus encore, nous le verrons, au kérygme. De toute façon, notons une ressemblance de situation avec les données synoptiques : des deux côtés, les déclarations concernant l'Esprit s'adressent aux disciples qui vont se trouver seuls dans un monde hostile.

1. Dans les textes une formule revient chaque fois : le principe promis s'appelle le *Paraclet;* nous transcrivons ainsi littéralement le mot grec παράκλητος et il est curieux de noter que bien des versions anciennes, la Vulgate notamment, s'étaient déjà refusées à traduire cette formule. Le fait est que le mot semble susceptible de bien des nuances et que la question de son interprétation n'a pas cessé de diviser les exégètes. Rappelons rapidement les données du problème : étymologiquement le mot désigne celui qui est appelé auprès d'un autre et, pratiquement, celui qui doit aider un inculpé à se défendre devant un tribunal. Il s'agira donc tout d'abord d'un avocat qui par ses arguments doit tenter de démontrer au juge l'innocence de son client. Mais comme par ailleurs le prestige et l'autorité d'un puissant qui vient se porter garant de l'inculpé peut influencer la décision du tribunal, on voit se dessiner un autre sens, celui d'intercesseur. Il s'agit moins dès lors de démontrer par de bonnes raisons l'innocence que d'arracher l'inculpé au châtiment imminent par le prestige d'un témoin qui lui accorde son patronage. Il faut noter que, si le sens s'élargit, le mot garde bien souvent une couleur juridique et évoque presque toujours une sorte de jugement [1].

1. BEHM, *art.* παράκλητος dans le *Theol. Wört. z. N. T.*, t. V, pp. 978-812.

Fait curieux, le mot était passé dans le vocabulaire rabbinique en compagnie d'ailleurs d'autres vocables juridiques : on parle de « *Peraqlit* » ou de « *Peraqlitha* ». Il s'applique souvent dans la langue religieuse aux anciens Pères comme Moïse, aux anges ou encore aux bonnes œuvres et aux sacrifices offerts, et qui tous doivent venir appuyer celui qui comparaît devant le tribunal de Dieu. Ainsi dans les *Pirqe Aboth*, 4, 11a, cette parole de R. Éliézer-Ben-Jacob : « Celui qui accomplit un précepte s'acquiert un défenseur et celui qui commet une transgression s'acquiert un accusateur : pénitence et bonnes œuvres sont comme des boucliers en face de la rétribution ». On remarquera le caractère juridique du morceau : il s'agit du jugement de Dieu et des bonnes œuvres qui doivent venir déposer pour l'intéressé et assurer son acquittement et sa récompense. Notons aussi, parce qu'on l'oublie, le caractère objectif de cette déposition : les bonnes œuvres sont des arguments positifs auxquels on prête une voix. C'est dans un sens assez semblable que le mot se retrouve chez Philon, ce théologien juif d'Alexandrie qui forgea une langue dont le christianisme sut souvent se servir. Le mot désigne ici encore celui qui doit emporter une décision favorable au bénéfice de ceux dont il assume la représentation : l'avocat devant la Cour, le plénipotentiaire devant l'empereur, le prêtre devant Dieu ou encore les œuvres de pénitence et de réparation des torts commis [1]. On peut donc conclure : dans le monde grec et dans la littérature juive ou judéo-hellénistique, le mot se présente toujours avec une nuance juridique assez marquée : il s'agit de celui qui se charge d'aider quelqu'un à emporter une décision favorable en présentant les arguments les plus valables devant une autorité constituée. Cependant ce sens juridique n'a pas semblé suffisant à beaucoup d'exégètes qui ont cherché suivant des lignes fort diverses : la tradition patristique s'est orientée, non sans hésitation, vers le sens de consolateur ; Bultmann défend le sens d'aide, d'auxiliaire que favoriseraient des comparaisons avec quelques textes mandéens [2] ; Mowinckel, suivi par Johansson et tout récemment par Behm, s'attache à

1. Cfr BEHM, *art. cit.*, pp. 800-801.
2. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1940, 11e éd., pp. 437 ss.

l'idée d'intercession et de médiation en s'appuyant sur certains textes rabbiniques [1] ; et tout un courant anglais, dont les derniers représentants sont Hoskyns et Barrett, préfère se relier au thème de la prédication des Apôtres, cette exhortation (παράκλησις) à la pénitence et au salut [2]. Cependant une tendance nouvelle tend à souligner l'importance de l'élément juridique dans le quatrième évangile et retrouve un sens le plus simple et le plus conforme aux usages du milieu : amorcé par un article de Théo Preiss l'idée a été précisée par le P. Berrouard [3]. Il y a là une perspective qui mériterait de retenir l'attention.

2. Les textes les plus importants concernant le Paraclet se présentent à nous dans un contexte de persécution : *Jo.*, 15, 18 — 16, 15.

15, 18 : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. 19 : Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien ; mais parce que vous n'êtes pas du monde puisque mon choix vous a tirés du monde, le monde vous hait. 20 : Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que sou maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. 21 : Mais tout cela ils vous le feront à cause de mon nom parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé. 22 : Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché.

23 : Qui me hait, hait aussi mon Père. 24 : Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de

1. S. Mowinckel, *Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet*, dans *Zeits. Neutest. Wiss.*, t. XXXII, 1933, pp. 97-130 ; N. Johansson, *Parakletoi*. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in alt. Religion, im späten Judentum und Urchristentum, Lund, 1940 ; Behm, *art. cit.*

2. E. C. Hoskyns—F. N. Davey, *The Fourth Gospel*, Londres, 1940 ; C. K. Barrett, *The Holy Spirit in the Fourth Gospel*, dans *Journ. Theol. Stud.*, t. I, n. s., 1950, pp. 1-15.

3. Th. Preiss, *La justification dans la pensée johannique*, dans *Hommage et Reconnaissance. Recueil de travaux publiés à l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth*, Neuchâtel, 1946, pp. 100-118 ; M. Berrouard, *Le Paraclet, défenseur du Christ devant la conscience du croyant*, *Rev. Sc. Phil. Theol.*, t. XXXIII, 1949, pp. 361-389.

péché : mais maintenant, ils ont vu et ils nous haïssent, moi et mon Père. 25 : Mais c'est pour que s'accomplisse la parole écrite dans la Loi : Ils m'ont haï sans raison. 26 : Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui provient du Père, c'est lui qui me rendra témoignage. 27 : Et vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement. 16,1 : Je vous dis cela pour vous préserver du scandale. 2 : On vous exclura des synagogues. Plus, l'heure vient où qui vous tuera croira rendre un culte à Dieu. 3 : Ils en arriveront là parce qu'ils n'ont connu ni mon Père ni moi. 4 : Mais je vous dis cela pour qu'une fois l'heure venue, vous vous rappeliez que je vous l'ai dit. Je ne vous l'ai pas dit dès le commencement parce que j'étais avec vous. 5 : Maintenant je vais à celui qui m'a envoyé et aucun de vous ne me demande : « Où vas-tu ? » 6 : Mais parce que je vous ai dit cela, la tristesse remplit votre cœur. 7 : Pourtant je vous dis la vérité ; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai. 8 : Et quand il viendra, il confondra le monde au sujet du péché, au sujet de la justice et au sujet du jugement : 9 : du péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; 10 : de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; 11 : du jugement, parce que le Prince de ce monde est jugé. 12 : J'ai encore bien des choses à vous dire mais vous ne pouvez les porter maintenant. 13 : Quand il viendra lui, l'Esprit de Vérité, il vous mènera à la vérité tout entière, car il ne parlera pas de lui-même ; mais tout ce qu'il entendra il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. 14 : Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. 15 : Tout ce qu'a mon Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part ».

Il faut remarquer d'abord le caractère particulier de ce morceau : le Christ précise les conditions de la mission des apôtres dans le monde ; comme leur Maître ils seront cruellement persécutés et Jésus présente ces épreuves sur un fond d'eschatologie. Elles prennent leur sens véritable si on les comprend comme des épisodes de la lutte qui oppose le monde et le Christ envoyé de Dieu. C'est dans ce contexte que se situent les déclarations sur le Paraclet ; et un simple coup d'œil sur les autres promesses de 14, 16 et 14, 26 nous montrerait qu'elles aussi s'inscrivent dans le cadre d'une opposition au monde. C'est une

donnée importante que l'on a trop souvent négligée et qui nous rappelle les *logia* synoptiques. Le quatrième évangile parle souvent du *monde* et il emploie cette formule dans des sens divers. Parfois il s'agit de l'univers, ensemble des choses créées et théâtre de l'œuvre de Rédemption (1, 10). Le plus souvent le mot désigne l'humanité et ici encore une distinction s'impose : on peut penser à l'ensemble des hommes qui sont l'objet de l'amour de Dieu et qu'il a voulu sauver en leur donnant son Fils unique (3, 16 ; 12, 47) ; mais le plus souvent l'expression reçoit une nuance nettement péjorative : c'est alors l'ensemble des hommes qui délibérément limitent leur horizon aux choses terrestres (7, 7) et qui ne recherchent que leur propre gloire (5, 44). Ils ont opté contre Dieu et leurs œuvres sont mauvaises (3, 19-21). Cette humanité-là se trouve en fait, quoique sans toujours le savoir, sous la domination du diable (8, 44), qui reçoit lui-même le titre de « Prince de ce monde » (12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11) ; c'est lui qui instigue et conduit la trahison de Judas (13, 2) et de tous les pécheurs, de telle sorte que cette humanité pervertie peut en quelque sorte être identifiée avec celui qui la régit ; dans un certain nombre de textes il est même difficile de faire nettement le partage. « Le monde tout entier gît au pouvoir du mauvais » (*I Jo.*, 5, 19).

Ce monde est nécessairement *opposé au Christ* qui était envoyé pour sauver les hommes de bonne volonté. Ayant refusé Dieu en fait, le monde refusera le Christ et s'acharnera contre lui. Dès les premières pages de l'évangile, le conflit est engagé et les autorités juives cherchent à faire mourir Jésus. Elles y parviendront finalement et ce sera le désastre de la Croix. Après le départ de Jésus, les apôtres resteront seuls pour continuer son œuvre dans un monde hostile ; et il n'est pas étonnant qu'ils y rencontrent une terrible opposition. C'est toujours le même combat, ils n'y peuvent échapper. « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï le premier. Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien, mais parce que vous n'êtes pas du monde puisque mon choix vous a tirés du monde, le monde vous hait. Rappelez-vous la parole que je vous ai dite : Le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront... Mais tout cela ils vous le feront à cause de mon nom

parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé » (15, 18-21). En vertu du choix du Seigneur (15, 16) qui proclamait une décision du Père (17, 6), les apôtres ont été tirés du monde et associés intimement au Christ ; ils seront persécutés comme lui et à cause de lui. Jésus précise qu'ils seront exclus des synagogues (16, 2), subissant cette peine que l'aveugle guéri devait encourir (9, 34 et 22) ; bien plus on les tuera (16, 2) car la haine conduit au meurtre (*I Jo.*, 3, 15) et on le fera en prétendant rendre hommage à Dieu. C'est là une situation inouïe qui pourrait devenir pour les apôtres occasion de scandale (16, 1), et c'est pourquoi Jésus entend les éclairer sur la véritable signification de cette opposition. Il ne se contente pas de les avertir, il tient aussi à les assurer qu'ils abordent le combat avec une puissance supérieure à cet adversaire à première vue si redoutable : et c'est ici que se placent les déclarations concernant l'Esprit.

3. Pour en saisir la portée il faut cependant remarquer un point souvent fort négligé : *cette opposition entre le monde et le Christ est souvent présentée sous la forme d'un procès.* Certes l'événement eschatologique avait toujours été considéré comme un jugement qui achevait une sorte de procès : le Fils de l'Homme de Daniel descend pour juger les pécheurs qui dominaient la terre et cette conception se retrouve dans les évangiles synoptiques (*Matth.*, 24). Mais cet aspect est singulièrement accentué dans l'évangile de saint Jean et on est d'autant plus étonné de constater combien les commentateurs l'ont négligé au bénéfice de certains traits mystiques. La considération du vocabulaire juridique, si abondant dans tout l'évangile, aurait cependant dû suffire à fixer l'attention. Nous allons nous y attacher un instant.

Pour saint Jean, comme pour les autres écrivains du Nouveau Testament, les hommes sont pécheurs (1, 29) et menacés par la colère de Dieu qui signifie condamnation et mort (3, 36). Les Juifs qui espèrent le salut mettent leur espoir en Moïse (5, 45) qui défendra devant le tribunal de Dieu ceux qui, appartenant au Peuple élu, se seront appliqués à pratiquer la Loi qu'il leur a léguée (7, 19). De là cette confiance absolue en Moïse et la Loi qu'affichent les pharisiens (9, 28-29). Cependant, selon le dessein de Dieu, ce ne sont là que des moyens de préparer l'intervention

de Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme pour sauver les hommes. En principe, la mission de Jésus est de sauver : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique pour que quiconque qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui. Qui croit en lui n'est pas jugé (condamné)... » (3, 16-18). Jésus est revenu plusieurs fois sur ce point, ce qui correspond parfaitement à l'enseignement des synoptiques (8, 15 ; 12, 47) Jésus est le Sauveur du monde (4, 42 ; *Lc.*, 19, 10), celui qui lève le péché du monde (1, 29). C'est là sa tâche essentielle et il doit l'annoncer aux hommes, se faire reconnaître comme le Fils de Dieu et le Messie auquel il faut donner sans réserve sa foi pour être sauvé (20, 30-31). Et c'est pourquoi il doit parler, révéler aux hommes les desseins de Dieu et les amener ainsi à croire et à échapper à la colère qui vient (3, 36). Il n'y a pas d'autre issue : « Qui croit au Fils a la vie éternelle ; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie ; la colère de Dieu pèse sur lui » (3, 36). Jusqu'ici donc nous avons noté l'existence d'un procès du monde cité à comparaître devant Dieu et le rôle du Christ était d'arracher les hommes pécheurs au châtiment qui les menaçait. Mais, en fait, les Juifs, loin de reconnaître le Christ, s'opposeront à lui ; au lieu d'accepter son enseignement ils vont, à leur tour, lui intenter un procès qui s'achèvera par la condamnation à la mort de la Croix. Et dès lors les déclarations de Jésus apparaissent comme une sorte de défense contre le monde. Par une sorte de macabre paradoxe les accusés se mettent à juger celui qui seul pouvait les sauver.

C'est dans cette lumière qu'il faut lire les chapitres 7-12 qui pour une bonne part sont du ressort de la controverse juridique. Jésus présente des *témoignages :* certes l'expression peut désigner le fait d'apporter des lumières sur certains faits dont on a une connaissance directe ; ainsi cette déclaration à Nicodème : « Nous parlons de ce que nous savons, et nous attestons (μαρτυροῦμεν) ce que nous avons vu, mais vous n'acceptez pas notre témoignage » (3, 11). Mais dans la plupart des cas il s'agit du témoignage porté en vue de démontrer la justice d'une cause ; citons au moins un texte : « Les pharisiens lui dirent : Tu te rends

témoignage, ton témoignage ne vaut pas. Jésus leur répondit : Oui, je me rends témoignage à moi-même, et cependant mon témoignage vaut, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais... Vous, vous jugez selon la chair ; moi je ne juge personne ; ou, si je juge quelqu'un, mon jugement est valable, parce que je ne suis pas seul : il y a moi et celui qui m'a envoyé. Or il est écrit dans votre Loi que de deux personnes le témoignage vaut. Je me rends témoignage à moi-même, mais pour moi témoigne aussi le Père qui m'a envoyé » (8, 13-18). On ne contestera pas la nuance nettement juridique de ce morceau. Jésus est envoyé du Père et en vertu de cette délégation, il peut porter un témoignage d'un caractère très spécial, mais que les Juifs refusent, à tort, d'accepter. Jésus peut citer en sa faveur non seulement son enseignement « que ceux qui font la volonté de Dieu reconnaissent comme issu de Dieu » (7, 17), mais ses œuvres, ses miracles, qui sont des signes que Dieu agit avec lui (5, 31 ss.). C'est ce qu'il rappelle encore aux disciples en 15, 22-25. Jésus peut également citer ce grand témoignage du Père que constitue l'Ancien Testament : et non seulement Jean-Baptiste (5, 33-35 ; 1, 7. 15), mais Abraham (8, 56), Isaïe (12, 41), et surtout Moïse. Les Juifs comptaient sur lui comme sur un puissant intercesseur devant le tribunal, mais il est lui-même orienté vers Jésus, et dès lors il deviendra l'accusateur de ceux qui n'auront pas été fidèles à son véritable message (5, 45).

Cependant les Juifs refuseront de recevoir le témoignage de Jésus : ils vont l'accuser de violer la Loi en n'observant pas le repos sacré du sabbat (5, 10 ss ; 9, 14-16, 24) ; ils lui reprochent surtout de s'attribuer un rôle proprement messianique et des prérogatives divines (5, 19 ss ; 7, 25 ss ; 10, 10-21). A leurs yeux Jésus est possédé du démon et blasphémateur (8, 48 ; 10, 31-34). Leur siège est fait et sans même avoir attention aux faits ou aux déclarations de l'accusé (7, 47-53), ils cherchent à l'arrêter (7, 30. 32. 44 ; 10, 39 ; 11, 57) pour le faire mourir (5, 18 ; 7 1. 19. 25 ; 8, 37 ; 11, 53). Finalement ils parviendront à l'atteindre et l'ayant jugé digne de mort, ils le feront crucifier. Le procès humain s'achève par la condamnation définitive de Jésus. Au point de vue du monde l'affaire est gagnée, c'est la victoire.

Cependant les mêmes événements ont, en fait, une tout autre signification : les Juifs en rejetant et en condamnant l'envoyé authentique de Dieu ont eux-mêmes supprimé leur seule chance authentique d'échapper au jugement et à la condamnation. En refusant le salut par Jésus-Christ, ils signaient en quelque sorte eux-mêmes leur condamnation : « Qui croit en lui (Jésus-Christ) n'est pas jugé ; qui ne croit pas est déjà jugé parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu » (3, 18). Bien plus, la Croix qui consommait aux yeux du monde la défaite de Jésus, est devenue par la volonté du Père, instrument de la victoire et de la glorification, le moyen de passer de ce monde au Père (13, 1); elle fonde définitivement l'empire de Jésus et le constitue simultanément Juge suprême (5, 22-23). Saint Jean aime opposer ainsi les deux perspectives : l'ordre de ce monde qui est celui de l'apparence et de l'erreur, celui du Christ qui échappe au regard humain mais qui est celui de la vérité, celui qui se fonde sur Dieu.

C'est à ce niveau qu'il faut placer le grand texte concernant les épreuves que les apôtres auront à supporter après le départ de Jésus. Eux aussi seront entraînés dans un procès. L'opposition acharnée prétendra s'appuyer sur des motifs religieux comme elle le fit contre Jésus lui-même (16, 2). Ces violences et cette argumentation pourraient devenir pour eux, s'ils restaient livrés à eux-mêmes, une raison de scandale (16, 1) ; l'expression rejoint un usage assez fréquent dans les évangiles synoptiques : la Passion de Jésus devait être pour les siens un scandale (*Matth.*, 26, 31), et il faut un secours divin pour y échapper (*Matth.*, 11, 6). De même encore les épreuves des disciples dans cette époque bouleversée qui précédera la Parousie du Fils de l'Homme seront une occasion de scandale : « Alors on vous livrera aux tourments, on vous fera mourir, et vous serez en butte à la haine de tous les peuples à cause de mon nom. Alors aussi beaucoup achopperont (*σκανδαλισθήσονται*) » (*Matth.*, 24, 9-10 ; 13, 21). Nous retrouvons ici, sous une forme plus primitive, les paroles de Jésus citées par Jean. L'opposition redoutable des autorités juives, et du monde, pourrait amener les apôtres à douter : ne faut-il pas se rallier à cet ordre humain qui apparaît comme si puissant et qui s'appuie même sur des raisons religieuses ? Faut-il rester fidèles à quelqu'un qui a été vaincu par le monde ? Dans ce

procès qui oppose le monde et le Christ, pour qui faut-il trancher ?

C'est ici que se place l'activité de l'Esprit-Paraclet.

4. La première déclaration présente le Paraclet comme exerçant une activité de témoin : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de Vérité qui provient du Père, c'est lui qui me rendra témoignage. Et vous aussi, vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (15, 26-27). Ainsi donc la fonction du Paraclet est de témoigner en faveur du Christ devant la conscience des apôtres ; ceux-ci de leur côté, s'appuyant sur ce témoignage, pourront témoigner face au monde. Certes il s'agit d'une révélation qui doit découvrir aux apôtres un ordre de valeurs qui échappe aux regards et à l'intelligence des hommes ; le Paraclet est l'Esprit de Vérité qui vient du Père et qui découvre les choses célestes ou véritables. Mais cette déclaration prend sa place dans le cours d'un procès : tout comme Jésus avait rendu témoignage devant les hommes, ainsi l'Esprit continue son rôle. Il participe au débat et montre aux apôtres, qui humainement pourraient hésiter, la vérité entière concernant le Christ apparemment vaincu par le monde. A leur tour ces apôtres paraîtront devant le monde, leur prédication s'appuiera sur le témoignage de l'Esprit et n'aura son sens qu'en fonction de lui ; ils seront non seulement des porteurs de vérité, des révélateurs qui découvriront ce qu'est véritablement le Christ, mais ils seront des témoins contre le monde. Cette interprétation qui accentue l'aspect juridique est confirmée non seulement par l'usage le plus fréquent du mot témoigner dans notre évangile, mais encore par la déclaration de 16, 5-11, qui est beaucoup plus nette.

5. « Je vous dis la vérité; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai. Et quand il viendra, il confondra (ἐλέγξει) le monde au sujet du péché, au sujet de la justice, et au sujet du jugement ; du péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; du jugement parce que le Prince de ce monde est jugé » (16, 7-11). L'activité du Paraclet est caractérisée ici par le verbe « ἐλέγχειν » qui signifie « couvrir de honte » et dès lors aussi « blâmer ». Mais il s'emploie surtout dans la

langue du droit où il désigne le fait de confondre un accusé en exposant ses crimes au grand jour. C'est donc l'œuvre du témoin à charge ou de l'Avocat Général. Remarquons que quelle que soit la nuance choisie, il s'agit d'un acte nettement défavorable à l'inculpé. L'expression était connue des traducteurs grecs de l'Ancien Testament et appartient donc à la langue du milieu où s'épanouit le christianisme primitif : elle désigne généralement l'usage, emprunté pour une part au Judaïsme, de la correction fraternelle (*Matth.*, 18, 15 ; *I Tim.*, 5, 20 ; *Tit.*, 1, 13 ; 2, 15) ; c'était aussi un usage salutaire d'écarter les équivoques et d'amener les païens à prendre nettement conscience de leur culpabilité. Dans la première épître aux Corinthiens, saint Paul décrit une scène de ce genre : « Si, alors que tous prophétisent, il entre un infidèle ou un non-initié, le voilà mis en cause (ἐλέγχεται) par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur se trouvent dévoilés. Alors se prosternant la face contre terre, il adorera Dieu en proclamant que Dieu est vraiment parmi vous » (*I Cor.*, 14, 24-25). Notons qu'il s'agit d'une activité liée ici au charisme de prophétie, qui implique donc une présence de l'Esprit ; elle consiste à révéler les secrets des cœurs ou les mobiles les plus profonds qui déterminent le comportement du nouveau venu ; cette claire vue permet de stigmatiser des vices et de le juger ; cependant l'intéressé est amené du même coup à reconnaître la réalité de l'intervention divine et à se convertir (cfr *Eph.*, 5, 10-14). Mais il est un usage plus primitif du thème : dans le Judaïsme, c'était la Loi qui devait ainsi confondre les pécheurs et plaider contre eux ; saint Jacques est un témoin de cet usage : « Si vous faites acception de personnes, vous commettez le péché, et la Loi vous met en accusation comme pécheurs » (*Jac.*, 2, 9). Il ne s'agit plus ici d'amener le pécheur à la conversion en lui montrant la véritable portée de ses œuvres, mais de proclamer sa culpabilité et d'emporter la condamnation. Dans une perspective eschatologique ce rôle est réservé au Messie, souverain Juge. C'est le sens d'un texte du *Livre d'Hénoch* cité par l'épître de saint Jude : « Le voici venu, le Seigneur, avec ses saintes myriades pour exercer son jugement sur tous et confondre (ἐλέγξαι) les impies... » (*Jud.*, 14-15). Il ne s'agit pas ici

d'amener un coupable à reconnaître sa faute et à changer son comportement, mais uniquement de le confondre en proclamant sa culpabilité : le sens est tout proche de condamnation.

C'est le sens que nous allons retrouver dans le quatrième évangile : Jésus peut mettre les Juifs au défi de le convaincre de péché (8, 46) ; par contre les pécheurs refusent de l'accueillir parce qu'ils craignent que leurs œuvres mauvaises ne soient stigmatisées et condamnées (3, 20). Il n'est pas question ici d'une éventuelle conversion. Telle sera aussi l'activité de l'Esprit : il doit mettre le monde en accusation et démontrer de façon éclatante sa culpabilité. L'Esprit va tout d'abord mettre en lumière, démontrer l'état de *péché* dans lequel le monde s'est établi définitivement en refusant de reconnaître Jésus comme le Fils envoyé par le Père en vue du salut. C'est d'ailleurs ce que Jésus vient de noter : « Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas parlé, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant ils n'ont pas d'excuse à leur péché ». Le fait d'avoir méprisé la parole de Jésus qui proclamait le salut par la foi en lui comme envoyé du Père, est sans excuse ; ils sont condamnés. Et cela d'autant plus qu'ils ont vu les œuvres accomplies par Jésus qui auraient dû les amener à écouter sa parole comme celle d'un envoyé de Dieu. « Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ; mais maintenant, ils ont vu et ils nous haïssent, moi et mon Père » (15, 24). Ces déclarations font écho à tout l'enseignement du Maître au cours de sa vie : aux pharisiens qui, témoins de la guérison de l'aveugle de naissance, refusent de voir et prétendent se contenter de Moïse (9, 29), Jésus avait répondu : « Si vous étiez des aveugles vous seriez sans péché, mais vous dites : Nous voyons. Votre péché demeure » (9, 41). Et plus nettement encore dans la controverse : « Je m'en vais et vous me chercherez, et vous mourrez dans votre péché. Où je vais vous ne pourrez venir... Je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés : oui, si vous ne croyez pas que Je suis, vous mourrez dans vos péchés » (8, 21. 24). Ce dernier texte est extrêmement intéressant pour nous : le péché du monde c'est l'incrédulité, le refus de reconnaître la condition divine de Jésus. Leur incrédulité entraîne leur réprobation, ils mourront dans leur péché car ils seront à jamais séparés du Sauveur qui va pas-

ser, avec les siens, dans un autre monde. L'Esprit ne fera donc que continuer à faire ce que Jésus a fait, dénoncer le péché du monde, le refus d'accueillir l'envoyé de Dieu porteur du salut.

Mais ce premier point sera démontré de façon péremptoire par la révélation de la *justice* du Christ : « Il confondra le monde au sujet de la justice parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus » (16, 10). La preuve décisive de l'erreur commise, c'est la condition actuelle de Jésus : condamné et crucifié par les hommes à cause de ses prétentions religieuses, il a été accueilli et glorifié par Dieu, il est passé auprès du Père. L'exaltation consécutive à la Croix est le signe indiscutable de la justice de Jésus méconnue par le monde. Il s'agit de la justice de sa cause et plus encore de sa sainteté morale : Jésus est le Saint et le Juste par excellence. Cette sainteté qui devait normalement le rapprocher de Dieu explique que le Père l'ait pris avec lui. Certes les croyants sont seuls, et en un sens eux aussi ne voient plus actuellement le Seigneur ; mais lorsqu'ils comprendront, avec l'aide de l'Esprit, la portée de cette disparition, ils se réjouiront et seront dans la confiance (16, 7. 16 ss.) L'exaltation du Christ est le signe de sa victoire et un gage d'espérance pour les siens. Bien mieux, c'est la condition de l'envoi de l'Esprit et de cette possibilité qui leur sera donnée de voir les choses avec des yeux nouveaux (16, 7). Nous y reviendrons bientôt.

Parallèlement l'Esprit leur découvrira un autre aspect qui achèvera de démontrer l'erreur du monde et de le confondre : *le Prince de ce monde est déjà jugé* (16, 11). C'est le pendant normal de la victoire de la Croix et Jésus l'avait annoncé lorsque, entrant à Jérusalem et ayant connu l'angoisse de la mort, il avait accepté d'accomplir entièrement le dessein du Père (12, 23-27) ; une voix divine avait répondu en annonçant sa glorification et Jésus avait enchaîné : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; c'est maintenant que le Prince de ce monde va être jeté bas, et moi, élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (12, 31, 32). Ainsi la Croix qui était la victoire du monde et de son prince est aussi, et en vérité, sa défaite radicale. Le Christ est élevé par la Croix dans les cieux et va exercer un pouvoir spirituel très large et très puissant. Mais ce fait échappe encore aux regards : il sera découvert par l'Esprit aux croyants.

Ces trois aspects de la mise en demeure proclamée par l'Esprit sont évidemment coordonnés : le monde et son Prince avaient semblé l'emporter à jamais et les persécutions contre les disciples semblaient confirmer leur puissance invincible. Mais en réalité il en est tout autrement et c'est le Christ qui l'emporte de façon merveilleuse et définitive, tandis que le Prince de ce monde est déjà jugé et le péché du monde incrédule démontré. En fait, c'est la glorieuse Ascension du Christ auprès du Père par delà la Croix qui est l'objet principal de l'affirmation ; les autres ne sont que la conséquence inéluctable de ce fait. Mais celui-ci reste caché, la prétention du monde demeure et il persécute les disciples ; ceux-ci livrés à eux-mêmes auraient pu hésiter et échapper : mais le Christ ne les abandonne pas ; ils reçoivent l'Esprit qui leur découvre la victoire du Christ et les prémunit contre toute tentation. On comprend dès lors la première fonction de l'Esprit : il intervient dans le procès et stigmatise le monde pervers et menaçant, en découvrant aux disciples la justice de leur Maître. C'est pourquoi il apparaît comme le Paraclet, l'avocat qui plaide la cause du Christ et qui réduit à néant les prétentions de l'adversaire. Certes cette fonction est destinée à réconforter les disciples et on comprend aisément les sens d'aide et de consolateur que la tradition chrétienne a donnés à ce titre, mais il est important de bien conserver au thème sa signification première. Tout comme dans *I Jo.* 2, 1, Jésus est le Paraclet, l'avocat et le défenseur des chrétiens devant le Tribunal de Dieu, ici l'Esprit est le Paraclet, avocat et défenseur du Christ, de la justice du Christ devant la conscience des disciples restés seuls en ce monde et tentés de reconnaître son bon droit avec sa puissance. Par ailleurs cette démonstration du Paraclet qui s'adressait aux disciples deviendra aussi la matière de leur prédication : comme les vv. 15, 25-26 l'indiquaient, il y a continuité entre le témoignage rendu par l'Esprit aux disciples et celui que ceux-ci proclament face au monde. Ils seront les accusateurs du monde pécheur en même temps que les prédicateurs du salut. Certes comme Jésus et en relation avec lui, ils sont d'abord des porteurs du salut, mais en fait leur prédication, qui affirmera la qualité divine et la puissance rédemptrice de Jésus glorifié, sera aussi et en même temps une

accusation terrible contre le monde. Et notons-le, dans la pensée de saint Jean, le monde comme tel ne se convertira pas ; ayant refusé le Christ il ne peut recevoir l'Esprit, il ne peut rien saisir des événements du salut. L'Évangile parle de « l'Esprit de Vérité que le monde ne peut recevoir parce qu'il ne le voit pas ni ne le connaît » (14, 17). Seuls le reconnaissent ceux qui déjà étaient en route vers la lumière (3, 19-21). Nous rejoignons ici le thème de saint Matthieu qui parle de la comparution des apôtres devant les autorités comme d'un « témoignage pour eux et pour les nations », nous rejoignons cette sagesse irrésistible dont parle saint Luc. Prêcher le salut dans le Christ, c'était du même coup mettre le monde en question comme il apparaît dans les formes les plus anciennes du kérygme chrétien (*Act.*, 2, 22ss ; 3, 14ss ; *I Thess.*, 1, 9-10 ; *Rom.*, 1, 18-32). Les apôtres sont aussi des juges (*Matth.*, 19, 28 ; *Lc.*, 22, 30 ; *I Cor.*, 6, 2 ; *II Cor.*, 2, 15-16). Jean reste très proche de la conception des évangiles synoptiques, encore que l'ampleur de sa pensée ait transformé assez bien la forme primitive.

La première activité de l'Esprit s'inscrit donc dans le cadre du conflit, ou mieux du procès qui oppose le Christ et le monde. Il s'adresse tout d'abord à la conscience des disciples qui se trouvaient seuls et livrés aux attaques du monde impie. Il démontre la justice du Christ et du même coup confond irrémédiablement le monde du péché. Son activité est d'ordre judiciaire et c'est ce qu'exprime le vieux titre de Paraclet qui ne s'explique qu'en fonction d'une conception juive et eschatologique. Par ailleurs c'est un aspect capital du témoignage apostolique que la mise en question du monde par une prédication guidée par l'Esprit. Les apôtres rediront avec autorité et puissance la démonstration qui leur fut adressée. Ces remarques permettent de souligner la teneur très traditionnelle du donné johannique.

6. Cependant, on l'aura remarqué, cette mise en accusation du monde devant les apôtres et sa promulgation par eux consistent essentiellement dans la découverte des qualités et prérogatives du Christ. C'est pourquoi, en fait, la fonction de l'Esprit est surtout positive, et nous allons la voir décrite comme un enseignement et une révélation.

Dans le discours après la Cène, le Paraclet porte les titres d'Esprit-Saint et d'Esprit de Vérité. En 14, 26 il s'agit de l'Esprit-Saint qui doit enseigner et « rappeler » : c'est donc l'usage traditionnel juif qui aime nommer ainsi l'Esprit de prophétie, cette force divine qui permet de saisir certaines vérités qui échappent aux prises de l'homme, et cela en fonction d'une prédication destinée aux élus. Dans les autres passages Jean préfère la formule « Esprit de Vérité » (14, 17 ; 15, 26 ; 16, 13), et ce titre est lié lui aussi à une activité d'enseignement : « Il vous enseignera toute vérité » (16, 13).

Cette formule n'est pas absolument originale et on en retrouve la trace dans les usages du Judaïsme. Un passage du *Testament de Judas*, un écrit juif un peu antérieur à l'époque du Nouveau Testament, est intéressant : « Sachez donc, mes enfants, que deux esprits occupent l'homme : celui de vérité et celui d'erreur et au milieu est la compréhension de l'intelligence qui penche où elle veut. Et tant ce qui est de la vérité que ce qui est de l'erreur est écrit sur la poitrine de l'homme. Et le Seigneur connaît chaque chose. Et il n'y a pas de temps où les œuvres de l'homme puissent lui être cachées, car elles sont inscrites sur les os de la poitrine devant le Seigneur. Et l'esprit de vérité témoigne et accuse de tout et le pécheur est enflammé dans son cœur et ne peut lever la tête vers son juge » (*Test. J.*, 20, 1). Nous retrouvons ici un ensemble de traits qui appartiennent au vocabulaire johannique : l'opposition esprit de vérité et esprit d'erreur est liée à un cadre juridique : il y a un procès qui se joue à deux niveaux, devant Dieu et dans le cœur de l'homme ; le mal aurait tendance à rester caché mais rien n'échappe à Dieu et par ailleurs dans le cœur de l'homme, l'esprit de vérité mène l'accusation : il témoigne et accuse avec une sécurité entière et le pécheur démasqué ne sait comment échapper. Il y avait donc dans le milieu juif certaines manières de parler qui ont pu sembler commodes pour transmettre le message chrétien. Cependant, notons aussi les différences : l'Esprit de Vérité dans saint Jean apparaît surtout comme un maître de doctrine tandis que dans le texte cité il s'agissait plus d'une conception morale que l'homme devait choisir et en fonction de laquelle il est jugé. Il s'agissait sans doute de la Loi

tandis que dans saint Jean il s'agit d'une intervention de l'Esprit qui « doit enseigner toute vérité » (16, 13).

Cette déclaration nous met donc sur la voie : il faut partir de la conception johannique de la vérité. Il ne s'agit pas de la fidélité à une parole donnée, comme il arrive souvent dans la tradition juive, mais d'un sens qui se rapproche davantage des usages grecs. Tout l'Évangile de Jean est traversé par une grande opposition entre deux ordres, celui de ce monde et celui du monde futur, voulu et réalisé par Dieu. S'attacher à ce monde, ne vivre que selon ses vues et ses objectifs, mettre sa confiance en lui c'est une terrible illusion, une erreur et un mensonge. Le monde présent est dans les ténèbres (3, 19-21) et il s'y complaît. Il est d'ailleurs sans le savoir sous la domination du diable, menteur et père de mensonge, celui qui n'a pas su se maintenir dans la vérité (8, 44). Le monde à cause de sa faiblesse et de son caractère précaire ne peut que créer de l'illusion et de l'erreur. Jésus dira nettement aux pharisiens qu'ils sont des aveugles (9, 39-41). Par contre la lumière ou la vérité sont liées à Jésus-Christ qui est l'envoyé de Dieu. Le monde de Dieu, celui où Jésus-Christ veut introduire ceux qui croiront en lui est vrai : il offre vraiment ce qu'il promet : la vie éternelle ; et puis surtout il découvre la véritable signification de toutes choses dans leurs relations avec Dieu. Connaître la vérité c'est connaître ce qui est vraiment et ce qui sera toujours. L'homme livré à lui-même ne le peut pas, mais Jésus est venu pour le lui révéler. Il n'est pas possible d'analyser ici ce thème si important (8, 12. 31 ss ; 9, 5 ; 12, 35-36 ; 1, 9. 14. 17). Jésus a défini sa mission comme un témoignage rendu à la vérité et auquel répondront ceux qui sont de la vérité (18, 37). Bien plus il s'est défini lui-même comme étant « la Voie, la Vérité et la Vie » (14, 6), en d'autres termes, celui qui vient nous libérer du péché et nous offrir le véritable moyen de vivre éternellement en atteignant vraiment le Père. La vérité en ce sens c'est de connaître le Christ, la Parole incarnée et tout le reste en fonction de lui [1].

C'est ici qu'intervient l'activité de l'Esprit qui nous apparaîtra comme absolument complémentaire de l'œuvre de Jésus.

1. F. BÜCHSEL, *Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes*, Gütersloh, 1911 ; R. BULTMANN, *art.* ἀλήθεια, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. I, pp. 245-249.

Et tout d'abord : « Il ne parlera pas de lui-même, mais tout ce qu'il entendra il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car c'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu'a mon Père est à moi. Voilà pourquoi j'ai dit : C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part » (16, 13-15). Cette déclaration solennelle explique toute la portée véritable du rôle de l'Esprit : nous savions déjà qu'il devait rendre témoignage au Christ et que c'est en fonction de lui que les apôtres à leur tour rendraient témoignage au monde (15, 26-27). Or c'est la condition du témoin de ne pas apporter sa propre théorie et de ne pas chercher dès lors sa propre gloire : dans le quatrième évangile, le témoin est normalement un envoyé qui parle avec autorité au nom de celui qui l'a envoyé. On reprend ici la doctrine traditionnelle du prophète que le Deutéronome exposait en ces termes : « Je leur susciterai un prophète... je mettrai dans sa bouche mes paroles, et il leur dira tout ce que je prescrirai. Si un homme n'écoute pas mes paroles que ce prophète aura prononcées en mon nom, alors c'est moi-même qui en demanderai compte à cet homme. Mais si ce prophète a l'audace de dire en mon nom une chose que je n'ai pas prescrite...il mourra » (18, 18-20). La notion de témoin ajoute en plus de l'aspect juridique le fait d'une connaissance directe et comme par vision de l'objet présenté (3, 11). C'est ainsi que Jésus s'est présenté : il a insisté sur le fait que sa doctrine n'était pas de lui mais de celui qui l'avait envoyé : « Je ne fais rien de moi-même mais je dis cela même que le Père m'a enseigné. Celui qui m'a envoyé est avec moi » (8, 28 ; 7, 16 ; 14, 10. 24). Ainsi en sera-t-il de l'Esprit : il redira ce qu'il a entendu, ce qu'il recevra de Jésus qui est lui-même uni au Père et n'agit qu'en communion parfaite avec lui. C'est pourquoi il y aura concordance et harmonie parfaite entre l'enseignement de l'Esprit et celui de Jésus envoyé par le Père.

Certes il est dit qu'il annoncera aux disciples, et par eux aux hommes, les choses à venir. Et Jésus vient de dire qu'il y a encore bien des choses à dire et qu'ils ne peuvent porter actuellement. L'enseignement de l'Esprit, en un sens, portera sur les réalités eschatologiques et sur ce qui échappe encore aux disciples. Mais ces déclarations doivent être comprises en fonction de l'Évangile

tout entier. Ailleurs il est dit que tout a été révélé aux disciples : « Je vous ai appelés amis parce que tout ce que j'ai appris de mon Père je vous l'ai fait connaître » (15, 15). La contradiction n'est qu'apparente : en fait tout l'ordre eschatologique est lié à Jésus, à sa personne et à son enseignement. L'Esprit qui est envoyé par Jésus n'a pas d'autre mission que d'amener les disciples à l'intelligence véritable et profonde de ce qu'ils ont déjà reçu. L'Esprit n'est pas envoyé pour révéler des choses nouvelles mais pour découvrir la vraie signification du Christ et des biens qu'il apporte aux siens.

C'est ce qui est bien marqué dans une déclaration : « Je vous ai dit ces choses quand je demeurais avec vous. Mais c'est le Paraclet, l'Esprit de Vérité qu'enverra mon Père en mon nom, qui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit ». Le verbe rappeler (*ὑπομιμνήσκειν*) peut évidemment signifier le fait de remettre en mémoire un détail oublié et c'est le sens que, à la suite de saint Thomas, le P. Lagrange semble avoir donné à notre *logion* : « remettre en mémoire ». Cependant le verbe peut aussi signifier plus largement « avertir » « suggérer » [1]. En fait, le parallélisme avec « enseigner » nous permet de conclure que l'Esprit ne se bornera pas à soutenir les mémoires défaillantes mais surtout permettra l'intelligence exacte, en profondeur, de gestes et de paroles qui avaient d'abord paru négligeables ou incompréhensibles. Pour comprendre Jésus, il faut dépasser les modes de connaissance purement humains ; il faut le don de son Esprit. C'est ce qui paraît dans divers passages de l'Évangile où Jean lui-même note le fait d'une « souvenance » inspirée par l'Esprit (2, 25 ; 12, 16 ; 19, 36 ; 7, 39). C'est tout l'évangile qui doit être lu en tenant compte de cette donnée capitale. Plus que les autres c'est un évangile « spirituel » comme disait Clément d'Alexandrie ; les événements y sont présentés selon toutes leurs dimensions.

L'Esprit est donc donné aux apôtres pour leur rendre possible l'intelligence du Christ et par lui du Père. Il n'ajoutera rien à ce que fut et dit le Verbe fait chair, mais il ne cessera d'en découvrir le sens et la richesse. C'est un don accordé à l'Église et aux apôtres qui en constituent ici-bas la structure ; c'est aussi une promesse

1 MICHEL, *art.* *μιμνήσκομαι*, *Theol. Wört. z. N. T.*, t. IV, pp. 678-687.

qui vaut pour chaque disciple fidèle qui, accomplissant les commandements de Jésus, lui témoignera son amour. L'Esprit authentique vient de Jésus et conduit vers lui : Jean exclut du même coup les prétentions des faux spirituels qui, s'appuyant sur des phénomènes extatiques ou autres, voudraient introduire de nouvelles données hétérogènes. Il n'y a aucune place pour un troisième règne de l'Esprit. « Bien-aimés, ne vous fiez pas à tout Esprit mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu car beaucoup de faux prophètes sont venus dans le monde. A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : toute chair qui confesse Jésus-Christ venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; c'est là l'esprit de l'Antéchrist » (*I Jo.*, 4, 1-3).

7. Il nous reste une dernière opération à faire mais qui est capitale : nos textes nous ont entretenus de l'activité de l'Esprit, mais du même coup ils nous découvraient des horizons prodigieux concernant sa nature et son mode d'insertion dans ceux qui le reçoivent. Et d'une part il y a là des indications très nettes concernant son caractère personnel. Il est trop clair que le titre de Paraclet nous engage à le considérer comme une personne déterminée qui intervient et dont l'activité est mise en relation avec celle du Christ. Jésus parle d'un « autre Paraclet » (14, 16) et nous avons vu qu'il continue et accentue auprès des disciples le rôle que Jésus avair assumé ici-bas. Par ailleurs il entretient avec le Fils des relations qui n'ont de modèle que dans celles qui unissent le Fils au Père (16, 12-15). L'Esprit provient du Père (*ἐκπορεύεται*, 15, 26), il est envoyé par lui (14, 26) tout comme le Fils (4, 34 ; 5, 30 ; 6, 38 ; 9, 4 ; 15, 21) ; mais en même temps il est envoyé par le Christ lui-même (15, 26 ; 16, 7), et la mission par le Père est toujours mise en relation avec le Christ glorifié : c'est sur la prière du Christ qu'il est donné (14, 16) ; il est envoyé en son nom (14, 26), et par contre Jésus l'envoie d'auprès du Père (15, 26). Évidemment ces expressions visent tout d'abord l'activité de l'Esprit ; c'est du fait de la mission qu'il tient l'autorité et les pouvoirs qui caractérisent son activité en ce monde. Et ces biens sont mis en relation avec l'exaltation ; c'est parce que Jésus est auprès du Père qu'il peut envoyer l'Esprit : « Je vous dis la vérité ; il vaut mieux pour vous que je parte ; car si je

ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous » (16, 7). C'est en ce sens aussi qu'il faudra comprendre la fameuse formule de 14, 28 : « Vous m'avez entendu ; je vous l'ai dit : je m'en vais et reviendrai vers vous. Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, parce que le Père est plus grand que moi ». Il s'agit évidemment du Christ qui doit passer de ce monde au Père et être glorifié par lui ; les disciples seront les bénéficiaires de cette exaltation qui doit permettre le mystérieux retour de Jésus, leur propre découverte du Christ par l'Esprit. Mais il n'en est pas moins vrai que tous nos textes qui décrivent des activités de l'Esprit en union avec le Père et le Fils supposent une union beaucoup plus profonde : tout comme la parfaite concordance de Jésus avec celui qui l'a envoyé provient en dernière analyse de ce qu'il est le Fils éternel, ainsi tout suggère que l'Esprit est lui aussi une personne divine qui est dans une relation absolument unique vis-à-vis et du Père et du Fils. Ce fut la tâche de l'Église éclairée par l'Esprit de mieux le saisir avec le temps. Si ces aspects ne sont pas mis en vedette par l'évangile qui s'applique comme souvent à indiquer les modalités de l'activité divine, ils sont assez nets pour que l'on n'ait pas le droit de les négliger [1].

Par ailleurs nos textes nous laissent entrevoir que le fait d'entrer en contact avec l'Esprit implique plus qu'une simple illumination des fidèles : « Vous le connaissez parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous » (14, 17). Certes ce texte affirme tout d'abord la permanence du don divin qui est assuré aux apôtres. Nous serions en ce sens tout proches du *logion* de saint Matthieu : « Et moi je serai avec vous jusqu'à la consommation des siècles » (28, 20). Mais l'Esprit sera en eux, il doit normalement établir entre les disciples et Jésus qui l'a envoyé, cette union si particulière qui peut être comparée à celle qui unit le Père et le Fils. Ce sera la tâche de la théologie de la dégager davantage. Il y a dans l'évangile d'autres textes où Jésus révèle certains aspects de ce don de l'Esprit. Nous ne pouvons les aborder ici.

1. A. M. DUBARLE, *Les fondements bibliques du « Filioque »*, dans *Russie et Chrétienté*, 1950, pp. 229-249.

Cependant, notons-le bien, les grands textes du discours après la Cène n'expriment pas d'abord une union mystique qui remplacerait la perspective eschatologique des origines et dériverait de la théologie paulinienne. La doctrine exposée par le discours après la Cène n'a de sens qu'en fonction d'une eschatologie, d'un combat et d'un procès qui oppose le monde et les disciples fidèles du Christ. C'est en fonction de la mission de l'Église dans ce milieu hostile et en vue de la prédication du message de salut que l'Esprit sera donné. Il suffirait pour s'en convaincre de lire le récit johannique de la mission le soir de Pâques.

Les disciples sont enfermés craintifs et peureux à cause des Juifs. Jésus paraît au milieu d'eux et leur dit : « La paix soit avec vous ». Et il leur montre ses mains et son côté assurant ainsi non seulement de la réalité de l'apparition mais encore de la continuité de la Passion et de la Résurrection. Cette vue transforme les apôtres qui sont remplis de joie. Cette paix et cette joie au contact du Christ glorieux c'est déjà le don messianique. Mais Jésus va le préciser et lier le don de l'Esprit à la Mission. « Il leur dit de nouveau : La paix soit avec vous ; comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. Ayant ainsi parlé il souffla sur eux et leur dit : Recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez ; ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez » (20, 21-23). Les apôtres sont associés directement à la mission du Christ et cela en fonction du don de l'Esprit. Il y a une sorte de concordance entre la mission de l'Esprit et celle des apôtres [1]. La tâche ainsi assumée est double et ces deux aspects sont absolument complémentaires : il faut remettre les péchés ou les retenir. Cette forme très juridique doit être entendue très largement : elle désigne non seulement le partage que les apôtres feront parmi les hommes car on ne sera sauvé qu'en fonction d'eux, mais elle désigne aussi le pouvoir qu'ils ont reçu de remettre les péchés éventuels des fidèles eux-mêmes, comme le Concile de Trente l'a précisé.

1. Y. CONGAR, *Le Saint-Esprit et le corps apostolique réalisateurs de l'œuvre du Christ*, dans R. S. P. T., t. XXXVI, 1952, pp. 613-25 ; t. XXXVII, 1953, pp. 24-48.

On pourrait citer encore la formule de mission dans les Actes : « Avec le Saint Esprit qui descendra sur vous vous recevrez de la force et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.*, I, 8). L'Esprit est d'abord le principe agissant de l'apostolat de l'Église [1].

Malines. J. GIBLET.

1. Nous venons de recevoir le travail important de PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. VII, 1956, p. 401-527.

Le « Rossikon » ou monastère russe de St-Pantéléimon au Mont-Athos.

Parmi les vingt monastères autonomes de la Sainte Montagne, celui de St-Pantéléimon, dit Rossikon, est sans contredit le plus imposant de tous par ses dimensions. Au tournant du siècle, il constituait une véritable cité monastique, qui abritait plus de deux mille moines et où des milliers de pèlerins se relayaient sans cesse.

Depuis la première guerre mondiale et la révolution russe, les choses ont bien changé. Coupé de sa patrie, privé de ses aumônes et de sa protection, ne pouvant plus se recruter, le Rossikon a décliné rapidement et si, pour le moment, la communauté compte encore soixante-dix moines, presque tous sont vieux, et l'on doit craindre, s'il n'arrive un prompt changement, que bientôt cet important monastère, à l'histoire séculaire, ne s'éteigne complètement. Ce serait là certainement une très grande perte pour l'Athos, où le monachisme russe a eu sa place presque dès le début, et où il constituait un élément précieux dans l'Orthodoxie internationale.

On entend quelquefois dire même à l'Athos, que les Russes n'étaient que des nouveaux venus sur la Sainte Montagne et il est vrai qu'ils ne s'y sont développés puissamment qu'à une époque récente (aux environs de 1900). Mais leur histoire y est fort ancienne, puisque des moines russes avaient déjà leur propre monastère à l'Athos au plus tard en 1142 [1]. C'était alors le monastère de la Theotokos de Xylourgou, fondé en 1030. Peut-être fut-il même russe

1. Le premier moine russe, qui vécut à l'Athos, fut sans doute S. Antoine Pečerskij, qui s'y était retiré dans une grotte près du monastère actuel d'Esphigmenou. En 1051 il quitta la Sainte Montagne pour se fixer dans une caverne près de Kiev, laquelle devait ensuite devenir le berceau du monachisme russe.

dès son origine, mais la chose ne peut se prouver, faute de documents antérieurs à 1142. Le nombre des moines russes a dû y croître rapidement, car en 1169 ils étaient tellement à l'étroit à Xylourgou, que la Sainte Communauté de Karyès leur céda le monastère de St-Pantéléimon, alors en ruines, avec toutes ses terres et ses « kellia » à Karyès. Depuis, St-Pantéléimon fut rebâti et deviut le monastère principal des Russes, tandis que Xylourgou ne fut regardé désormais que comme dépendance ou sous-couvent (paramonastirion). Le Rossikon recueillit probablement aussi dès lors d'autres Slaves, car nous voyons que vers la fin du XIIe siècle, le prince serbe Rastko y prit l'habit monastique sous le nom de Sabbas.

En 1309 des pirates catalans firent irruption dans le monastère qu'ils incendièrent, et tous ses chrysobulles furent détruits. L'empereur Andronique II Paléologue les remplaça dans la suite (1312).

Il semble bien qu'aux XIVe et XVe siècles les moines russes recevaient peu d'appui de leurs compatriotes, alors aux prises avec la Horde d'or et les Lithuaniens. Ils se tournèrent en tout cas vers le puissant roi des Serbes, Étienne Douchan, en le priant de devenir leur protecteur (1347). Cette faveur leur fut accordée et Étienne fit don au monastère de plusieurs métochies (propriétés) (1349). Depuis cette époque il y eut souvent des moines serbes à St-Pantéléimon.

Aux environs de 1500 les relations avec la Russie devinrent de nouveau plus fréquentes ; les princes moscovites Ivan III et Basile III lui offrirent des dons, ce que firent encore Ivan IV en 1451 et Théodore en 1591. Après 1600, les guerres avec les Polonais, les Tatares et les Turcs rendirent de nouveau les communications avec la Russie bien difficiles. Par suite les vocations russes à l'Athos devinrent rares. En 1705, sous Pierre-le-Grand, il n'y avait plus que quatre moines à St-Pantéléimon, dont deux Russes et deux Bulgares, qui, en raison de leurs dettes, durent s'en remettre à la sainte communauté de Karyès. Dans la suite, le monastère fut même abandonné durant plusieurs années, puis, entre 1725 et 1744, il devint entièrement grec, les Russes ne pouvant plus y venir à cause de la guerre avec la Turquie (1734-1739). Les moines grecs, désirant sortir de leurs difficultés financières se tournèrent vers les princes de Moldavie et de Valachie, qui les secoururent généreusement, à tel point que le monastère, qui jusque là était fixé à l'endroit du Palaiomonastirion actuel (plus près de Karyès), put être transféré et bâti à neuf vers 1765, là même où il se trouve encore de nos jours, sur la côte méridionale de la presqu'île, non loin de Daphni. Ce fut un riche

voïvode moldavien, nommé Skarlatos Kallimachos, qui mena à bien cette entreprise. A ce moment St-Pantéléimon ne comptait que douze moines, dont probablement aucun russe, tout en conservant toujours son nom de Rossikon, ou monastère des Russes.

Malgré l'aide de l'étranger, le monastère connut encore des jours difficiles dans la suite, surtout à l'époque de l'insurrection grecque, quand la Sainte Montagne eut beaucoup à souffrir des Turcs. Entre 1821 et 1829 il fut de nouveau entièrement abandonné.

En 1834 les moines grecs, afin de pouvoir payer leurs dettes de 800.000 piastres aux Juifs de Salonique, invitèrent les Russes à rentrer à St-Pantéléimon, à condition de leur fournir cet argent. La tentative réussit ; des moines russes s'établirent de nouveau au Rossikon, les dettes furent payées et les terres rachetées. Bien vite les vocations russes se multiplièrent. En 1852 on en compta déjà quatre-vingts et en 1874, trois cents contre deux cents Grecs. La croissance de l'élément slave n'allait pas sans causer certains troubles dans le monastère. Dès 1866 les Russes obtinrent que la lecture au réfectoire se fasse en russe un jour sur deux. Conséquences fâcheuse : il arrivait que les Grecs ne se montraient pas au repas commun les jours russes, ou ne voulaient pas manger à la table bénite par un prêtre russe.

En 1870 l'higoumène Gérasime proclama comme son successeur un moine russe, l'archimandrite Macaire. Cette proclamation fut mal prise par le parti grec du monastère, qui porta plainte devant la Sainte Communauté de Karyès. Celle-ci annula la nomination de Macaire et décida que l'higoumène du Rossikon devrait toujours être un grec « étant donné que ce monastère a toujours été grec », que les moines russes n'y pourraient être que les deux tiers du nombre des Grecs, qu'il y aurait désormais deux secrétaires conventuels, l'un grec, l'autre russe, etc. Mais à leur tour les moines russes firent valoir des réclamations et se tournèrent vers le patriarche œcuménique, Joachim II.

Sur ces entrefaites l'higoumène Gérasime mourut le 10 mai 1875. Tandis que les moines russes de St-Pantéléimon au nombre de quatre cents, détenaient toutes les charges importantes du monastère, les Grecs n'y étaient plus que cent quatre-vingts.

Peu après, en présence d'une délégation de la Sainte Communauté de Karyès, les moines du Rossikon élurent un nouvel higoumène, et comme c'était à prévoir, ce fut l'archimandrite Macaire, un Russe. L'événement causa une grande émotion dans tout le monde orthodoxe et jusque dans les réunions du conseil patriarcal de Constanti-

nople, où il y eut des débats fort animés sur cette élection. Mais finalement elle y fut approuvée et l'on décida en même temps que désormais moines grecs et russes auraient exactement les mêmes droits à St-Pantéléimon et que d'aucune façon l'autorité ne pourrait faire une distinction entre eux. Bientôt le nouvel higoumène fut intronisé très solennellement en présence de toute la Sainte Communauté de Karyès. Quelque temps après toute l'affaire fut soumise encore une fois à un examen minutieux et certains détails furent alors révélés, entre autres que la Sainte Russie avait dépensé depuis quelques années une moyenne de 40.000 livres or par an pour se créer un climat favorable à Constantinople.

* * *

Une fois maîtres de St-Pantéléimon, les Russes commencèrent à agrandir le monastère sur une très large échelle. En peu d'années ils élevèrent de vastes constructions, capables d'abriter quelques milliers de moines et plusieurs milliers de pèlerins. L'or russe se déversait abondamment sur le Rossikon, tandis que des masses de pèlerins russes, qui revenaient de Terre Sainte, s'empressaient de visiter le Mont-Athos. Bientôt même le monastère posséda ses propres bâteaux, dirigés par des moines marins, qui entretenaient des services réguliers entre la Sainte Montagne et la Russie. Fréquemment aussi des Grands de Russie passaient par St-Pantéléimon, comme en 1845 le grand-prince Constantin Nicolaevič, en 1869 Alexis Alexandrovič, en 1881 Constantin Constantinovič et la même année la grande-princesse Alexandra Pétrovna, laquelle ne put toutefois pas obtenir de permis de débarquement de la part de la Sainte Communauté de Karyès.

Il va sans dire que ces nombreux pèlerins et visiteurs amenaient beaucoup de novices. De fait la communauté s'accrut avec une rapidité prodigieuse. En 1887 elle comptait déjà 1.000 moines ; en 1900 elle avait dépassé les 2.000, à peu près tous Russes, puisque à ce moment il n'y avait plus que vingt-cinq Grecs au Rossikon. En même temps la prospérité matérielle du monastère s'était développée de façon analogue. En 1904 il disposait de 14 métochies, situées en Grèce, en Turquie et en Russie, où résidaient deux cent soixante et un moines. En plus il avait encore ses dépendances à l'Athos même, à savoir Chromitsa avec cent quatre vingt dix-sept moines, *Nea Thebaïs* avec deux cent quarante-cinq, Palaiomonastirion avec vingt-cinq, puis quelques « kalyves » avec treize, et bon nombre de « kellia » avec en tout quatre vingt-sept moines. Et toutes ces dépendances avaient leurs terrains, jardins, bois, etc.

D'anciens registres nous montrent qu'en cette même année 1904 la communauté de St-Pantéléimon comptait 1978 membres, dont 1150 vivaient continuellement à l'intérieur du monastère, les autres étant dispersés dans les différentes dépendances, métochies, etc. La grande majorité de ces moines s'adonnaient, en dehors de l'office divin et des exercices de piété privée, presque exclusivement à des travaux manuels. Un registre de 1904 nous permet de jeter un coup d'œil sur leur activité matérielle et l'organisation du monastère. Il nous indique qu'à ce moment il y avait cent cinquante-trois moines vignerons, cinq fabriquants d'ornements liturgiques, sept occupés au dépôt d'huile, cinq aux vêtements, quatre au poisson, deux aux oignons, huit au vin, sept au pétrole et au blé, deux aux instruments de travail et au papier ou cartonnage, douze à la boulangerie, vingt et un à la peinture, quatre à la reliure, dix-huit dans les étables, quatre au bureau des éditions, deux à la tannerie, deux à l'atelier des fourrures, quatre à la dorure, deux au fumoir des poissons, quatre au charronnage, deux à la forge d'étain, quatre à la ferblanterie, deux à la facture des clés, deux à la lithographie, quatre à la menuiserie, quatre à la construction et à la réparation des machines, trois à la fabrication des boissons, dix aux prosphores, cinq à la forge, deux à la fabrication des scoufas (bonnets monastiques), trois à l'imprimerie, neuf à la cordonnerie, cinq à la fonderie.

En plus on comptait à cette même date les charges suivantes : onze lecteurs, deux sacristains du sanctuaire, trois bibliothécaires, vingt-deux secrétaires, trois gardes-forestiers, vingt-quatre ecclésiarques, cinquante-trois prêtres de service, vingt et un hiérodiacres, cinq canonarques, quatre sonneurs, deux fossoyeurs, douze cuisiniers, dix infirmiers, trois hôteliers, trois médecins, deux dentistes, un échanson, vingt-six jardiniers, soixante-trois marins, huit portiers, vingt et un peintres d'icones, deux encadreurs, vingt et un muletiers, cinq pharmaciens, deux graveurs, trente-six psaltes, deux horlogers, cinq vitriers, deux photographes, six tonneliers.

On voit par cette énumération que la vie au Rossikon comportait une série impressionnante de métiers et d'activités diverses, qui en faisaient une véritable petite cité. Encore notre registre ne semble-t-il pas complet ; il n'y est pas question par exemple de tailleurs, qui pourtant ont dû être nombreux dans une telle communauté. Par ailleurs, il semble bien que bon nombre des moines mentionnés appartenaient à la catégorie des « moines ouvriers », dont notre registre dit qu'ils étaient en 1904 au nombre de 573. Ces « moines ouvriers » étaient généralement de simples gens, ne sachant ni lire

ni écrire et que l'on employait donc surtout aux différentes besognes matérielles. On les voit encore de nos jours à l'Athos et ils ressemblent assez aux frères convers des monastères occidentaux, sans pourtant constituer une catégorie distincte ou porter un habit spécial. Ils sont moines au même titre que les autres.

Jusqu'à la guerre de 1914, la prospérité et le nombre des moines du Rossikon étaient restés à peu près les mêmes qu'aux environs de 1900. L'affluence de pèlerins russes à la sainte Montagne se poursuivait du même train et amenait toujours de larges aumônes aux caloyers dont les monastères grecs profitaient souvent, eux aussi. Pourtant cette expansion slave ne laissait pas d'inquiéter assez sérieusement les Hellènes de l'Athos, qui se sentaient un peu écrasés par cette puissance croissante des Russes, y possédant, en dehors de St-Pantéléimon, deux skites énormes (St-André et St-Élie), puis toute une série d'autres maisons, parfois fort importantes par leur nombre. Partout sur la sainte Montagne on rencontrait les sujets du tsar, qui en imposaient aux pauvres Grecs par leur richesse et leur puissance. (En 1903 il y avaient 3.496 moines russes contre 3.276 grecs .) Il n'en fallait pas plus pour entretenir ou même pour aviver une vieille animosité de la race hellène contre ces nouveaux venus du Nord. Tous les visiteurs de l'époque ont remarqué la chose et n'ont pas manqué de la commenter.

On a même dit souvent que le gouvernement de St-Pétersbourg, était derrière cette pénétration slave sur la sainte Montagne et que, sous prétexte de protéger le monachisme russe, il pousuivait des buts politiques bien précis, notamment créer une base stratégique fort précieuse dans la mer Égée. On a même prétendu que sous le froc monastique pas mal de soldats tsaristes vivaient à l'Athos et préparaient l'avenir. Les vastes bâtiments du Rossikon faisaient en effet penser un peu à une caserne et son port bien aménagé pouvait contenir plusieurs steamers à la fois. Tout cela explique que les autorités turques, quelque peu inquiètes, avaient ordonné déjà en 1881 une enquête sur tout le territoire de la sainte Montagne. Comme butin, les soldats turcs ramassèrent de-ci de-là 450 vieux fusils, dont les moines prétendaient se servir pour la chasse et contre les pirates et les brigands. Cette explication est très plausible, quand on apprend qu'en 1887 encore l'Athos fut infesté par des bandes de brigands sous le fameux chef Dimitri. Il se peut évidemment que certaines personnalités ou groupements russes aient favorisé l'expansion slave sur la sainte Montagne pour des fins politiques, mais il ne semble pas qu'on puisse prêter ces intentions directement au

gouvernement tsariste lui-même. Celui-ci au contraire ne semblait guère apprécier le départ de nombreux sujets vers l'Athos et il les considérait plutôt comme des déserteurs, non comme de véritables moines, s'ils n'avaient pas reçu préalablement l'autorisation de se faire moines là-bas. St-Pétersbourg tenait en tout cas à contrôler quelque peu cet exode d'aspirants à la vie monastique et, en 1868 et 1871, l'ambassadeur russe à Constantinople demanda au patriarche œcuménique de défendre aux monastères athonites de recevoir des moines russes sans l'autorisation de l'higoumène du Rossikon. L'Église orthodoxe russe, de son côté, ne protégeait pas non plus ouvertement les moines russes de l'Athos. En 1890 elle interdit même toute aumône en leur faveur, à cause des abus qui s'étaient produits dans ce domaine. Sur la recommandation du patriarche, elle était pourtant prête à secourir les monastères athonites dans leurs nécessités.

Dans les années qui précédèrent immédiatement la première guerre mondiale, St-Pantéléimon fut troublé par une espèce d'hérésie (dite des *imjaslavcy*), concernant le nom de Jésus. Le créateur de cette hérésie était un certain moine Antoine, qui soutenait entre autres que le nom de Jésus (c'est-à-dire les cinq lettres du mot *Iisus*) exprimait l'essence de la divinité. Son opinion très répandue au monastère de St-André, trouva aussi parmi les moines du Rossikon des adhérents et des adversaires. Le différend s'accentua bientôt et finit par créer une profonde division dans la communauté, à tel point que finalement le gouvernement de St-Pétersbourg crut nécessaire d'intervenir. En 1914, avant le commencement de la guerre, il envoya des soldats, qui ramenèrent de force en Russie 500 moines dont un certain nombre venaient du Rossikon, tenants farouches de cette curieuse hérésie concernant le nom de Jésus.

Ce fut là un coup assez rude pour le Rossikon, et il serait bientôt suivi de plus rudes encore. Peu après, en effet, la guerre éclata et coupa l'Athos de la Russie. Plus de pèlerins, ni d'aumônes, ni de novices. Au contraire, quatre cent cinquante de ses moines furent enrôlés dans l'armée russe, qui opérait alors dans le nord de la Grèce.

En quelques années le Rossikon perdit de la sorte près de mille membres de sa communauté. Fin 1914 il n'en restait que 1064. De plus les pertes matérielles furent considérables : plus d'un million de drachmes d'or dans les banques et toutes les possessions et propriétés en Russie, furent confisquées ou dérobées. Ce fut le début tragique du déclin du Rossikon. Depuis lors, chaque année, les rangs des

moines furent décimés par la mort, et les places vides ne furent pas occupées par de nouvelles recrues. Ce n'est qu'après la guerre, ou plus exactement après 1917, que le monastère reçut de nouveau quelques novices, en tout vingt-deux, jusqu'en 1928. Depuis, il n'y en eut plus aucun et, d'année en année cette communauté, jadis innombrable, diminua rapidement. En 1924 elle ne comptait plus que six cent vingt-cinq moines, en 1934 quatre cent cinquante en 1944, deux cent trente-quatre, en 1954, quatre-vingt-huit, en 1956 soixante-dix. Actuellement il n'y a plus que quelques moines relativement jeunes; tous les autres sont des vieillards. Il semble que récemment l'un ou l'autre novice se soit présenté. Mais il en faudrait vraiment beaucoup pour repeupler ces édifices immenses, qui, pour la plupart, sont vides depuis des années et qui se délabrent de plus en plus faute d'entretien.

* * *

De quelque côté qu'on approche de St-Pantéléimon cette impression d'abandon, presque de désolation, frappe le visiteur. Si l'on vient par la mer, on aborde près de l'immense hôtellerie, qui pouvait héberger plusieurs milliers de pèlerins à la fois. A présent, elle est entièrement vide, sauf quelques chambres qui sont occupées par des gendarmes.

Le Rossikon du reste ne présente plus guère le plan traditionnel des monastères athonites et orientaux : un carré ou un rectangle plus ou moins régulier entouré de hautes murailles[1]. Ce cadre y a été débordé depuis longtemps et le monastère actuel comprend tout un entassement de vastes édifices, jetés un peu pêle-mêle le long de la mer et sur les pentes des collines avoisinantes. Ce sont presque toutes des constructions récentes d'un style administratif, qui impressionnent par leur masse, mais d'où le charme esthétique ou pittoresque de tant d'autres vieux moutiers de l'Athos est complètement absent.

L'entrée du monastère est précédée d'un escalier monumental, qui rappelle la richesse de naguère. Sous la porte on trouve le vieux Père portier, qui, souriant, montre le chemin vers l'hôtellerie, au-

1. Notons cependant que les bâtiments nouveaux du Rossikon ont tous été construits en vue de leur incorporation dans l'enceinte d'un nouveau carré immense avec un nouveau *katholikon* (église centrale) gigantesque, entre l'entrée dans le carré ancien (destinée celle-ci à disparaître) et les nouveaux corps de logis. Le projet est encore suspendu quelque part dans le monastère.

jourd'hui en face, de l'autre côté de la cour, à trente mètres plus haut. En entrant dans la cour intérieure, c'est toute une cité que l'on aperçoit : à droite le *katholikon*, dédié à St-Pantéléimon : derrière, une autre église, celle de l'Assomption ; à gauche l'immense réfectoire, offrant place à quelques milliers de personnes ; plus loin le clocher avec son carillon et son fameux bourdon de douze tonnes, sous lequel vingt personnes peuvent aisément s'abriter ; en face, les énormes bâtiments, surmontés de coupoles et de croix dorées, qui brillent dans la lumière intense du beau ciel de Grèce. On nous dit de monter le grand escalier devant l'aile principale, qui surplombe la cour ; là en haut se trouve l'hôtellerie où le Père hôtelier vous réserve son accueil le plus chaleureux.

L'hôtellerie actuelle est encore très vaste, puisqu'elle compte deux cents chambres, qui sont très bien tenues et fort propres. Partout on voit encore des photos, des lithos, etc., qui rappellent les glorieux souvenirs de l'empire des tsars et du monastère ; portraits d'empereurs et de grands-ducs, de métropolites, d'archimandrites, etc. C'est à l'hôtellerie que les hôtes prennent d'ordinaire leurs repas, et à St-Pantéléimon l'on est bien soigné, même un peu à la manière occidentale.

Au cours d'un séjour que nous fîmes récemment au Rossikon nous fîmes la connaissance de plusieurs autres moines. Presque chaque fois nous fûmes frappés par leur charité douce et souriante, une amabilité venant vraiment du cœur.

Ils n'ont pourtant pas la vie facile, ces moines du Rossikon. Pour le moment ils sont loin d'atteindre la centaine et presque tous sont vieux ou même infirmes. Chacun d'eux est encombré de charges multiples, et à part cela il y a la grande pauvreté du monastère et l'absence totale de nouvelles recrues. Et quand même, ces moines restent sereins, souriants et patients, accomplissant de leur mieux leur tâche de chaque jour, sans s'énerver jamais.

Ils font même toujours l'office double, car, depuis les arrangements de 1875, on doit le célébrer en grec et en slavon dans le *katholikon*, où l'on chante les différentes parties alternativement dans une de ces deux langues ou même dans les deux. Aux mêmes heures l'office se chante en slavon (et rien qu'en slavon) dans la grande église de la Protection de la Ste Vierge, qui se trouve à l'étage supérieur du bâtiment principal. Ainsi il y a de tout temps au Rossikon deux offices, et jusqu'à présent l'on continue cette tradition, quoique le nombre toujours diminuant des moines rende la chose de plus en plus difficile.

Dans le temps, le *katholikon* qui fut bâti au XVIIIe siècle et qui n'est pas très grand, n'aurait jamais pu contenir les centaines de moines, que comptait alors la communauté ; l'on avait donc construit en haut les deux vastes églises de la Protection de la Ste Vierge et de St-Alexandre-Nevskij, les deux n'étant d'ailleurs séparées que par une rangée de colonnes et formant de la sorte comme une seule église immense. Pour le moment l'office du *katholikon* ne groupe plus qu'une poignée de vieux moines, en particulier les rares Grecs que le monastère compte encore, et quelques autres, qui connaissent également cette langue. Le *katholikon* présente exactement le même plan et le même style que dans les autres monastères hagiorites. Mais les icones et les peintures murales que l'on y trouve, sont toutes récentes et manquent totalemeut de la beauté et de la grâce qui font le charme de tant d'autres églises et chapelles de l'Athos. La même remarque vaut pour les deux grandes églises de l'étage supérieur et les nombreuses paréglises (chapelles), qu'on trouve ailleurs dans le monastère. Partout des icones sans beauté ou même franchement laides, pour la plupart œuvres de moines athonites d'une époque qui copiait de mauvais modèles occidentaux, au lieu de s'inspirer des magnifiques traditions byzantines, qui restèrent si longtemps vivantes sur la sainte Montagne.

Toutefois, si ces sanctuaires du Rossikon sont loin d'avoir l'atmosphère artistique et mystique qu'on retrouve si souvent ailleurs là-bas, l'office au contraire s'y célèbre avec une dignité, une piété, un souci de beauté, que l'on ne découvre pas facilement au même degré dans les autres monastères. Évidemment on n'est plus à l'époque où les moines russes formaient des chorales splendides, qui exécutaient à la perfection un riche répertoire polyphonique. Les jours ordinaires surtout, il n'y a plus qu'un petit groupe de chantres dans les deux églises et leurs voix sont faibles et usées, la plupart des moines encore vigoureux étant retenus par des travaux multiples et urgents. Néanmoins l'ensemble, notamment à l'office slavon dans l'église haute, donne toujours une impression de soin et surtout de piété profonde qui ne manque pas d'édifier beaucoup. Jamais l'office n'est écourté, ne fût-ce que d'un seul verset.

Chaque nuit, aux environs d'une ou deux heures, suivant les époques de l'année, on voit les caloyers, vieillards pour la plupart, marchant péniblement, se rendre à l'église et y tenir trois, quatre, cinq heures et plus, sans broncher, sans s'asseoir, absorbés dans la prière et la contemplation.

On sait que les moines orientaux bloquent depuis longtemps leurs offices en deux grandes trauches, une le matin et l'autre l'après-midi.

Le bloc du matin surtout est très long et groupe ensemble office de minuit, orthros, prime, tierce, sexte et Liturgie. Cela explique la durée de cet ensemble, qui prend, surtout les jours solennels, des heures èt des heures. Pourtant les moines hagiorites ne montrent en général pas de fatigue après cet office. Ils s'en vont paisiblement boire une tasse de thé (ou de café chez les Grecs) — quelquefois aussi avec un morceau de pain ou un fruit si ce n'est pas un jour de jeûne — puis se mettent à leurs travaux multiples, qui, souvent, sont fatiguants et pénibles.

Le dîner à l'Athos a lieu assez tôt, vers 10 ou 11 heures, mais pour des gens qui se sout levés aux environs d'une ou deux heures de la nuit, c'est plutôt tard. Ces repas, inutile de le dire, sont empreints eux aussi d'une sobriété et d'une austérité dignes des vieux moines. D'ordinaire les hôtes mangent à part à l'hôtellerie, où le régime est un peu meilleur. Mais plusieurs fois nous avons été invités à la table des moines, et nous avons pu constater alors que les hagiorites cénobitiques suivent fidèlement là aussi la doctrine des anciens Pères, qui n'accordent au corps que le strict nécessaire et aiment à dire qu'un moine ne doit pas perdre son temps à la nourriture corporelle. Aussi ces repas sont-ils toujours très courts (quinze à vingt minutes seulement), d'une frugalité extrême et toujours accompagnés d'une lecture scripturaire ou patristique.

Après le dîner la plupart des caloyers vont se reposer un peu, surtout en été, quand la chaleur est très forte à l'Athos et rend impossible tout travail. Il est du reste à noter que les moines orientaux ne connaissent pas de récréatiou à la manière occidentale, ni à plus forte raison de promenades ou d'autres divertissements communautaires. En principe ils cherchent toujours à garder le silence et le recueillement, à rester en prière, et cela d'une façon simple, naturelle, souriante, qui ne laisse pas de surprendre et d'impressionner. En même temps on constate chez eux une grande liberté, car tout semble moins réglementé et déterminé chez eux que ce n'est souvent le cas dans les monastères occidentaux. De là résulte une allure générale de détente, de naturel, de bonté douce, qui fait une impression agréable et rend sympathiques ces caloyers à longue barbe, qui par ailleurs mènent une vie extrêmement rude et austère, à tel point que peu d'Occidentaux pourraient la supporter. Il semble bien qu'il faille être né en Russie ou en Grèce, avoir grandi dans ces milieux encore primitifs et rudes, qui font les constitutions vigoureuses, pour être à même de mener une vie dure comme le font les moines de l'Athos. Il faut reconnaître du reste que dans ces pays comme partout, la vie a tendance à se modeler sur le niveau interna-

tional, surtout dans les villes, ce qui rend difficile à bien des novices l'adaptation au vieux régime athonite ; aussi, actuellement, beaucoup d'entre eux ne peuvent persévérer dans leur vocation.

Après la sieste, les moines se mettent au travail dans les différents ateliers, dans les jardins, etc. Le travail dur et fatiguant fait d'ailleurs partie intégrante de leur conception ascétique et sert à purifier et à assouplir le corps et l'âme du moine en vue du service de Dieu. Souvent on voit les caloyers, même âgés, s'y adonner avec un zèle exemplaire.

C'est d'ordinaire vers trois heures et demie que l'on chante none et vêpres ; à St-Pantéléimon on le fait d'après les traditions, toujours en même temps en grec et slavon au *katholikon*, et en slavon dans l'église haute. Cet office ne dure d'ordinaire qu'une heure et quart à une heure et demie, et si ce n'est pas un jour de jeûne ne comportant qu'un seul repas — les moines orientaux jeûnent les deux tiers de l'année —, il est suivi d'assez près d'un souper frugal et rapide, après quoi l'on chante les complies, petites ou grandes, selon les rubriques.

Une fois les complies finies, tels d'entre les moines ont d'ordinaire encore à s'occuper de différentes besognes, puis petit à petit chacun se retire dans sa cellule étroite, où il doit s'acquitter encore de nombreuses prières et métanies, conformément à son rang monastique et aux prescriptions de son père spirituel.

Le sommeil des moines est en général fort court : quatre à cinq heures seulement, avec une sieste après le dîner, mais là encore, on ne saurait trop fixer une norme uniforme, parce qu'il y a une marge considérable pour la mortification individuelle. En tout cas, les Russes à l'Athos, qui ne connaissent pas l'idiorrythmie, se distinguent par leur vie austère et exemplaire. Ce serait vraiment regrettable s'ils venaient à disparaître de la sainte Montagne, qui leur a été si hospitalière depuis le XIe ou XIIe siècle et qui perdrait beaucoup à ne plus les avoir sur son sol.

Nous avons vu plus haut comment se passe une journée ordinaire au Rossikon et, du reste, dans tout monastère cénobitique. Ajoutons que chaque semaine les moines se paient le luxe de toute une nuit consacrée à la louange divine. Normalement c'est la nuit du samedi au dimanche, à moins qu'il n'y ait au cours de la semaine une grande fête, car alors c'est celle-ci plutôt, qui a le privilège d'être préparée par l'agrypnie. Autrefois elle durait normalement douze heures au moins, mais actuellement à St-Pantéléimon, à cause du petit nombre des moines et de leur grand âge, on la coupe après huit

heures pour aller se reposer un peu, puis on reprend de nouveau pour deux ou trois heures encore. Nous assistâmes, par exemple, à l'agrypnie de la Nativité de la Ste Vierge. Elle commençait à 8 heures du soir, annoncée solennellement par un jeu au carillon du grand clocher. L'archimandrite, en mandyas violet, mitre en tête, célébrait lui-même dans l'église haute, assisté de l'archidiacre à la voix de basse et de plusieurs concélébrants. Les deux chœurs ne comprenaient chacun que trois ou quatre chantres, presque des vieillards déjà, mais qui exécutèrent d'une façon soignée la longue suite des chants. Debouts, immobiles dans la pénombre, ils chantèrent presque tout par cœur, avec une aisance étonnante.

Entre-temps on entrevoyait dans la vaste église, illuminée seulement par les petites lampes de quelques icones, de-ci de-là, quelques moines se tenant dans leurs stalles, plongés dans la prière. Au moment prévu par les rubriques, on lut une homélie patristique et l'hôtelier s'excusa auprès de nous de ce qu'on n'en lisait actuellement qu'une seule, tandis qu'autrefois on avait l'habitude d'en lire trois. Pendant cette lecture chacun abaissait sa stalle pour s'asseoir, mais pendant tout le reste de l'office, tout le monde restait debout. L'on se demande par quel charisme ces moines sont capables d'un tel effort, qui pourtant ne semble pas leur coûter outre mesure, — où du moins ils ne le montrent jamais. Après la sixième ode on intercala encore tout l'Acathiste de la Ste Vierge ; à aucun moment on ne remarquait la moindre précipitation. Les caloyers s'adonnaient de plein cœur à la louange divine et semblaient y puiser une force toujours nouvelle, qui les rendait à même de continuer. L'hôtelier s'excusa encore de ce que cela finît déjà à quatre heures du matin et que l'on donnât à chacun deux heures de repos pour se refaire un peu et ne reprendre qu'à six heures, tandis qu'autrefois on continuait d'un trait jusqu'à la fin de la Liturgie, à huit ou neuf heures du matin.

Tout le monde quitta donc l'église à quatre heures pour aller se reposer et à six heures on recommença avec tierce, sexte et la Liturgie solennelle.

Les mêmes chantres étaient de nouveau là, toujours debout et chantant avec entrain de belles mélodies polyphoniques russes, sans que leurs voix donassent signe de fatigue. Ce qu'un des moines nous avait dit, quand nous lui demandions si ces veilles continuelles ne finissaient pas par les accabler, nous parut vrai : « Non, nous sentons au contraire que cela donne des forces à notre âme et nous nous en acquittons avec joie ».

Après la Liturgie, illuminée d'un beau soleil matinal, on chanta encore un long *moleben* (office de prières), puis, vers neuf heures, on sortit de l'église pour se reudre presque tout de suite au réfectoire, où le dîner fut bientôt servi. En l'honneur de la fête, l'higoumène y apparut en mandyas avec son bâton pastoral et l'on servit du poisson salé, plutôt ancien, mais que les bons caloyers semblaient beaucoup apprécier. Les hôtes de l'Occident s'accommodaient plus difficilement de ce menu de fête et avaient de la peine à en apprécier la saveur. Comme toujours, le repas fut accompagné d'une lecture spirituelle en grec et le lecteur était un moine de la laure de St-Sabbas (près de Jérusalem), de passage au Mont-Athos. A cause de la fête, le dîner fut un peu plus long que d'habitude et prit environ vingt minutes, puis ce fut, comme tous les dimanches et jours de fête la cérémonie de la *Panagia* (pain bénit en l'honneur de la Sainte Vierge et distribué à tous les assistants), suivie d'une procession au *katholikon*, où l'on conclut par un bref office. A la sortie de l'église tous les moines parurent souriants et contents, ils firent un peu la causette avec les hôtes ou entre eux, puis se dispersèrent bientôt, la plupart pour aller se reposer, d'autres pour s'occuper de différentes besognes. Les règles prévoient du reste qu'à pareil jour les vêpres soient retardées quelque peu, pour que les moines aient le temps de se remettre de l'agrypnie.

* * *

Les moines hagiorites d'ailleurs ne connaissent de nos jours guère d'autres occupations que la prière (conventuelle ou privée) et le travail manuel. S'ils s'adonnent à un travail de l'esprit, c'est quasi uniquement la lecture divine (Bible) ou spirituelle. Un des moines nous assura que chacun devait consacrer à celle-ci au moins une heure par jour. L'étude proprement dite se pratique actuellement fort peu à l'Athos, car le petit nombre des moines dans tous les monastères oblige chacun à mettre la main à la besogne. En plus les intellectuels y sont rares pour le moment, et s'il s'en trouve, leurs intérêts ne vont plus guère aux études dans le sens occidental du mot.

Autrefois le Rossikon avait pourtant des écrivains, et le monastère avait même sa propre imprimerie, où des ouvrages de genre simple et pieux étaient publiés. On en voit encore bon nombre dans la bibliothèque. Cette bibliothèque de St-Pantéléimon est sans contredit la plus moderne du Mont-Athos (les autres étant plutôt des musées) et le bibliothécaire nous montra non sans fierté ses 30.000 volumes,

disposés dans un bâtiment moderne à deux étages, aménagé à la façon occidentale et où l'on trouve une vaste littérature d'une époque récente, surtout en russe mais aussi en d'autres langues. Ce sont surtout des éditions et des travaux scripturaires, patristiques, ascétiques, mystiques, théologiques, historiques, etc. Au point de vue des manuscrits, cette bibliothèque ne peut évidemment se comparer aux vieux monastères athonites, mais, comme instrument de travail, elle était au début du siècle, assez au point. L'aimable hôtelier nous montra encore la grande infirmerie avec, au milieu, sa propre chapelle, où les malades pouvaient assister à la Liturgie et aux offices ; puis les énormes dépôts de vin, d'huile, de poisson, de fruits, etc., dont on n'utilise pour le moment qu'un tout petit espace ou même rien du tout ; la vaste cuisine, où quelques vieux préparent maintenant les repas pour le groupe réduit de caloyers, qui n'occupent à présent qu'un coin de l'immense réfectoire. Presque tous les anciens ateliers sont fermés maintenant, faute de moines artisans. Seul celui du charpentier est occupé encore par un vieux père, assisté de quelques ouvriers laïcs, pour faire les réparations les plus urgentes aux bâtiments. En outre le monastère exploite encore un potager assez étendu, pour la nourriture de la communauté et des hôtes, qui comporte surtout des légumes et des fruits. Mais ce dont le couvent vit surtout à l'heure présente, c'est le bois de la très vaste propriété, que quelques moines et bon nombre d'ouvriers sont continuellement en train de couper et de transporter à dos de mulet au port du monastère. Comme la Grèce est un pays pauvre en bois, le bois de l'Athos se vend très bien et tous les monastères, forcés par leur pauvreté, s'adonnent à présent très activement à ce trafic. On sait qu'autrefois les couvents athonites possédaient beaucoup de terres et de fermes dans toute la Grèce et même à l'étranger, notamment en Moldavie, Valachie et Russie. Celles de l'étranger ont été confisquées depuis longtemps (en Russie surtout depuis 1917), et en Grèce le gouvernement les a données aux réfugiés d'Asie Mineure en 1924, avec promesse d'indemnisation du reste, mais cette promesse est restée en bonne partie lettre morte.

Depuis, la plupart des monastères de la sainte Montagne sont fort pauvres, notamment le Rossikon, pour lequel les événements de Russie depuis 1917 ont été catastrophiques. Si l'on sait que, d'après les informations que nous reçûmes, les dépenses du monastère pour l'entretien des moines, des hôtes, des bâtiments, le salaire des ouvriers etc., s'élèvent actuellement à 30.000 drachmes par mois (près de 750 dollars), on imagine aisément les soucis du père économe.

Malgré cela, le monastère, fidèle aux saintes traditions du monachisme oriental, exerce toujours la plus large hospitalité, dont des centaines, sinon des milliers de visiteurs profitent chaque année. La plupart du temps cette hospitalité est gratuite et il n'est pas aisé de faire accepter aux moines une aumône pour leur aimable accueil.

Il y a déjà quelques années du reste que cette situation difficile de leurs compatriotes à l'Athos, a alarmé les orthodoxes des races slaves. Aussi de différents côtés on a demandé que le caractère international de la sainte Montagne soit maintenu à tout prix.

Pendant notre séjour à l'Athos, M. Sergeev, ambassadeur soviétique à Athènes, rendit inopinément visite au monastère de St-Pantéléimon dans l'intention, à peine déguisée, de l'attirer dans l'orbite de Moscou, ce à quoi les moines s'opposèrent, comme ils nous le racontèrent le lendemain.

Puisse le monastère de St-Pantéléimon, qui a connu d'autres moments difficiles et tragiques, surmonter encore cette crise-ci et connaîtrait une nouvelle ère de prospérité [1].

D. A. VAN RUIJVEN.

1. Parmi la littérature immense, qui se rapporte au Mont Athos, nous ne citons que les quelques ouvrages ou articles que nous avons consultés. Le reste de nos informations nous est venu d'un contact personnel avec la sainte Montagne et ses habitants.

Dom Pl. DE MEESTER, O. S. B., *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, Paris-Rome, 1908.

Reinhold PABEL, *Athos, das heilige Berg*, Münster, 1940.

Emmanuel Amaud DE MENDIETA, *La Presqu'île des Caloyers, le Mont Athos* (Bruges), Desclée de Brouwer, 1955.

A. SOLOVIEV, *Histoire du Monastère Russe au Mont Athos* (dans *Byzantion*, 8, 1933, p. 231-238).

K. IOANNIDOS, série d'articles daus *Makedonia*, 22 août-3 oct., Thessalonique, 1954.

Un grand apôtre de l'Unité chrétienne : l'Abbé Paul Couturier

(1881-1953). [1]

L'Abbé Paul Couturier fut un de ces personnages effacés et modestes, dont la grandeur fut subitement révélée à tous au moment où il n'était plus. Lorsque sa dépouille mortelle allait quitter l'église pour la sépulture, le Cardinal Gerlier, archevêque de Lyon, fit cette déclaration impressionnante : « Mes frères, l'usage du diocèse — et je m'y suis conformé scrupuleusement depuis seize ans — est qu'aucune parole ne soit prononcée dans l'église, à l'occasion des funérailles d'un prêtre. Si je fais aujourd'hui une exception, qui sera d'ailleurs très brève, ce n'est pas, vous le devinez, pour placer l'Abbé Couturier au-dessus de ses confrères, car il eût été le premier à protester contre une telle préférence. C'est à raison de la nature de l'apostolat auquel il a dévoué toute sa vie, de l'ampleur de la Cause qu'il a servie de toute son âme. La présence dans cette assistance de plusieurs de nos frères séparés, que je remercie cordialement de ce témoignage, suffirait à le souligner... L'Abbé Couturier a honoré grandement ce diocèse. Il a été un serviteur magnifique de l'Église. L'Église, par mon humble voix, le remercie... Jamais nous ne pourrons oublier ce qu'il a fait pour l'Union des Chrétiens... Celui que nous pleurons fut un précurseur et un exemple. Son œuvre sera continuée dans le même esprit ».

1. *L'Abbé Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne.* Souvenirs et Documents, par Maurice VILLAIN, Préface de A. Latreille (Coll. « Église vivante »). Tournai, Casterman, 1957 ; in-8, 380 p.

Sur le parvis du sanctuaire de l'église St-Bruno des Chartreux, où le service avait eu lieu, le pasteur Roland de Pury, à l'étonnement de toute l'assistance, retint quelques instants le cortège funèbre par une allocution dont voici les premières paroles : « En mon nom personnel, au nom de bien des pasteurs de l'Église réformée, au nom du Conseil œcuménique, au nom des frères de Taizé... au nom de tous les protestants qui ont eu le privilège de rencontrer, de fréquenter ou de connaître l'Abbé Couturier au cours de nombreuses journées ou retraites, je salue ici la mémoire d'un grand frère, qui nous laisse l'exemple d'une patience inlassable et d'une charité obstinée dans ce but si clair et si mystérieux tout à la fois : l'Unité de tous ceux qui ont pour seul Seigneur et Sauveur, Jésus-Christ ».

Au cimetière, enfin, devant un groupe plus intime, M. Alexandre de Weymarn venu de Genève pour représenter le Conseil œcuménique, prononça cet adieu touchant : « Celui qui nous a quittés était une personnalité unique : un grand chrétien, un vrai prêtre... Que la cause œcuménique ait trouvé en l'Église Romaine un promoteur si vénérable est une bénédiction pour cette Église comme pour les communautés chrétiennes séparées. Son œuvre est indissolublement liée à l'idéal œcuménique, qui attire de plus en plus la conscience chrétienne ». Et plusieurs durent s'en retourner, après cette imposante cérémonie, en se frappant intérieurement la poitrine, pour n'avoir pas plus tôt décelé l'incomparable grandeur de cet homme discret et timide, dont le rayonnement apparaissait ainsi tout à coup aux yeux de tous.

Des témoignages nombreux, et tous absolument concordants, de personnalités de beaucoup de confessions chrétiennes sont vite venus renforcer les déclarations de la première heure : de Scandinavie (Pasteur Rosendal), de Grèce (Prof. Alivisatos), de l'Église russe de Paris (Prof. Zander et Kovalevskij), de l'Église anglicane (D. B. Ley, Rev. Brandreth), et de bien d'autres milieux encore. Les plus importants ont été publiés déjà dans un petit recueil de *Témoignages* en 1954 [1]. C'est aujourd'hui un volume de 380 pages que l'héritier spirituel de l'Abbé Couturier nous

1. *Paul Couturier, Apôtre de l'Unité chrétienne*. Témoignages (Coll. « Ronds Points », 6). Lyon, Vitte, 1954 ; in-12, 206 p.

livre, avec tous les détails de cette fin de vie étonnamment remplie, féconde et sanctifiante, des vingt dernières années de cet apôtre de l'Unité chrétienne, que la Providence est venue pour ainsi dire ramasser parmi les hommes qui semblaient les moins aptes à un apostolat sacerdotal de cette envergure : *Exaltavit humiles.*

En effet, « à en juger selon les apparences humaines, dit M. André Latreille, doyen de la Faculté des Lettres de Lyon en préfaçant cet ouvrage, personne n'était moins préparé ni moins bien placé pour rallumer le feu de l'Unité entre les chrétiens séparés que cet isolé, dont la vie s'écoula dans l'exercice d'un enseignement où il ne réussissait guère et d'une fervente charité. Il lui avait fallu plus de quarante ans pour découvrir sa vocation unioniste, et il y arrivait sans préparation théologique spéciale, sans étude antérieure des tempéraments religieux ou nationaux de ses frères séparés, sans aucune aptitude aux déplacements indispensables pour établir des contacts car son corps débile et sa pauvreté réelle lui faisaient appréhender le moindre voyage ».

L'Abbé Couturier enseigna les mathématiques durant trente ans dans un établissement d'instruction secondaire, et le souvenir qu'on a gardé de ce pédagogue de chiffres, qu'une inaptitude au ministère paroissial prédestinait à demeurer toute sa vie dans l'enseignement, fut, à part celui de sa sainteté personnelle, celui d'un professeur sans relief. Mais Dieu préparait en lui dans le silence une autre vocation. Tout ce qui restera du mathématicien dans son apostolat unioniste fut, avec une certaine tournure d'esprit, quelques expressions caractéristiques, comme « méthode de la limite » (p. 263), « appel convergent » (p. 129-187), « parallélaboration » (p. 78) etc. qu'il appliquait à sa méthode de rapprochement.

* * *

C'est en 1923 que l'Abbé fut amené, par l'intermédiaire du P. Albert Valensin S. J., à s'occuper activement des émigrés russes de Lyon. Il eut ainsi l'occasion de dépenser un zèle qu'il tenait caché depuis longtemps en lui, et s'adonna envers ses protégés à l'aumône spirituelle et corporelle, malgré ses faibles moyens, avec le désintéressement le plus absolu. C'est alors aussi qu'il connut quelques prêtres russes orthodoxes, et entra

en contact avec le métropolite Euloge, qui devait par la suite encourager son apostolat.

L'abbé avait rencontré à Lyon un ancien interprète français de l'armée russe, le Commandant François Paris, homme d'une grande générosité et que sa connaissance de la Russie, où il avait résidé pendant de longues années, jointe à un très grand amour de l'Église, avait poussé à un genre d'apostolat qui eut alors beaucoup de succès : faire connaître par des conférences avec projections les richesses religieuses de la Russie chrétienne et aider ainsi au rapprochement entre les Églises [1]. Grand bienfaiteur et ami du monastère d'Amay, fondé par dom Lambert Beauduin en 1926, M. Paris y envoyait volontiers du monde. Il engagea vivement l'abbé Couturier à y faire un séjour, ayant pressenti la force d'âme de ce prêtre zélé, qui vint passer durant l'été de 1932 un mois au Prieuré d'Amay, pour s'initier aux questions qui concernaient l'unité chrétienne. « Recevez-le comme moi-même, avait écrit M. Paris au R. P. Prieur... C'est un saint prêtre que j'apprécie beaucoup, et qui pourra être à Lyon d'une grande utilité aux éléments russes dont il est particulièrement apprécié [2] ». C'est de ce séjour à Amay que date l'élargissement des perspectives unionistes de l'Abbé Couturier. Il y prit contact avec l'esprit du monastère et avec les écrits de dom Beauduin, qui revendiquait pour son travail cet « esprit universel, œcuménique, étranger aux étroitesses du nationalisme mal compris, transcendant à toutes les divisions ethniques, vrai esprit de cette Église universelle que le Christ substitua à la Synagogue nationaliste » (p. 41). Le mois suivant l'abbé devenait oblat du Prieuré d'Amay, et il conserva toute sa vie un attachement profond au monastère avec lequel il entretint du reste des relations continuelles. En quittant Amay, nous dit-on : « avec la brochure de dom Beauduin, des icones russes, des livraisons de

1. Le Commandant Paris devint prêtre du diocèse de Tarentaise en 1935, ensuite chanoine et délégué de l'œuvre d'Orient. Il fut, un peu dans la ligne du P. Couturier, un éveilleur d'âmes pour l'Unité chrétienne. Peut-être n'a-t-on pas rendu assez hommage à sa mémoire. Il est décédé en 1948.

2. Cfr D. Th. Belpaire, *In Memoriam, L'Abbé Paul Couturier*, dans *Irénikon*, t. 26 (1953), pp. 197-201.

la revue *Irénikon*, il emportait encore dans sa valise un héritage sacré : le testament du Cardinal Mercier, et, dans son cœur, l'intention d'introduire à Lyon l'Octave de Prières » (p. 42).

Chose que le biographe semble ignorer : l'Abbé Couturier rencontra à Amay le P. Congar, alors âgé de vingt-huit ans et qui, au début de sa carrière de théologien, venait pour le même motif que lui, passer quelques jours au Prieuré. Ces deux grands apôtres de l'unité chrétienne qui devaient plusieurs fois se retrouver par la suite, commencèrent peu après, chacun dans leur voie, leur apostolat respectif. C'est au cours des années suivantes en effet, que le P. Congar composa son premier grand ouvrage « Chrétiens désunis », et que la « Semaine de l'Universelle Prière » fut, de Lyon, lancée dans le monde religieux sous la forme neuve que devait lui infuser l'Abbé Couturier.

* * *

Cette semaine de Prières, existait déjà sans doute. Elle s'était répandue, pour la date du 18 au 25 janvier, depuis 1908, dans certains milieux anglicans tout d'abord, puis dans le monde catholique, grâce surtout à un religieux épiscopalien d'Amérique, le P. Paul Wattson de Graymoor. Celui-ci entra ensuite dans la communion romaine, et imprima dès lors à l'Octava un caractère prosélytisant qui nuisit beaucoup à son succès.

Ce fut le grand mérite de l'Abbé Couturier que d'avoir doté cette octave de Prières d'un coefficient absolument nouveau, et de l'avoir rendue ainsi vraiment universelle. Par sa piété extraordinairement profonde et sincère, par la sainteté de sa vie, par son attachement fidèle à sa propre Église, et surtout par son humilité et son zèle dévorant, il réussit à donner à la semaine de janvier cette forme audacieuse et pleinement œcuménique qui la fit se répandre avec une étonnante rapidité dans toutes les confessions chrétiennes.

« Nous comprenons cette Octave, écrivait-il, comme une convergence de prières de chaque confession chrétienne en pleine liberté et indépendance vers le Christ que nous aimons, adorons et prêchons... » L'Octave repose sur une « assise triangulaire à trois piliers psychologiques : 1° Un *confiteor* prolongé en humilité, prière et pénitence indépendantes, mais convergentes ; 2° La

nécessité de l'œcuménicité de cette convergence ; 3° La conservation intégrale de l'indépendance radicale des théologies chrétiennes malgré cette œcuménicité nécessaire... L'Octave a pour but une réunion d'ensemble dont nous ne savons rien d'autre que Dieu la veut, puisque le Christ a prié pour l'Unité... Est urgent le travail d'assainissement psychologique par la prière, par la bonté, par l'estime réciproque des individus et de toutes leurs valeurs humaines et chrétiennes, tous fruits suaves de la charité » (p. 57)... « Le fond de la question est d'arriver à promouvoir une prière œcuménique dans tous les groupes chrétiens, une prière écho de notre souffrance intime de l'horrible péché de désunion. Tous nous avons péché. Tous nous devons nous humilier, prier sans relâche et demander inlassablement le miracle de la totale réunion » (p. 57).

C'est en ces formules et en beaucoup d'autres semblables que l'Abbé Couturier fit accepter la prière pour l'union de tous les chrétiens. Celle-ci fut l'objet de sa part d'une application incessante : tracts de toutes sortes, articles, affiches, annonces, préparations de la semaine de janvier par des réunions avec des pasteurs protestants, des orthodoxes, des anglicans, des catholiques. Un de ces tracts intitulés « Prière et unité chrétienne », publié avec l'*imprimatur* de l'archevêque de Lyon en 1952, et intitulé par le biographe « Testament œcuménique », compte entre autres ces sous-titres qui, malgré leur brièveté, font comprendre exactement la position et les perspectives unionistes de leur auteur : « Laisser prier le Christ en nous son Père pour l'Unité... L'Église catholique s'affirme l'Église Une voulue par le Christ... Réalisation psychologique de sa foi en l'Unité de son Église dans l'âme du catholique romain (' psychologiquement, catholiques, protestants ou orthodoxes se trouvent situés par rapport au problème de l'Unité dans une semblable position ')... Témoignage d'identité psychologique des états d'âme de tous les chrétiens envers le problème de l'Unité... L'Unité de l'Église est un ' donné révélé ' mais elle est aussi ' un devenir '... Le problème de l'Unité chrétienne ne se pose pas en termes de ' retour ' mais en termes d'' intégration ' ou de ' remembrement '... L'Unité ne peut pas être atteinte par un vaste ensemble de conversions individuelles... Les ' réunions en corps ' sont la voie normale de l'Unité... Préparation de cette reconstitution... ' Personne n'a le droit de

prier pour que soit vaincue une Église chrétienne et que triomphe sa propre Église ' (citation du pasteur Rosendal, qu'il fait sienne). La prière est la plus grande des forces cosmiques [1] ».

* * *

On comprendra à ce simple énoncé que la méthode « directe » de l'Abbé Couturier n'ait pas toujours été du goût de tous les théologiens. Quoique son humilité lui ait fait toujours prendre conseil, il arrivait que ses formules audacieuses déclenchassent des oppositions, qui dégénérèrent quelquefois en suspicions inquiétantes. « On a vite dit, écrit son biographe : ' Un tel ne sait pas la théologie ', et le mot circule, fait des ravages. L'abbé, qui eut dû être protégé de toutes manières dans sa réputation à cause de sa formidable responsabilité, en pâtit plus que je ne saurais l'exprimer, et d'autant plus que, soucieux de prudence et de vérité, il prenait toujours la peine de solliciter le conseil des hommes les plus compétents. Il est vrai qu'il eut des maladresses de langage et de plume, mais quand on connaît la genèse de sa pensée, on ne les prend pas au tragique » (p. 305). Son manque de compétence théologique était heureusement compensé par une intuition qui tenait du charisme. « Psychologue à nul autre pareil, il recherchait incessamment le point d'insertion vital de la pensée catholique dans la problématique de ceux auxquels il s'adressait, et le résultat était presque infaillible : là où le théologien classique échouait par impuissance à se faire entendre, lui trouvait la résonance » (p. 306). Mais dans le concert des professionnels catholiques de l'unionisme, il faisait incontestablement bande à part. Le pasteur Roger Schütz, fondateur de la Communauté de Taizé, raconte ainsi la première visite qu'il lui fit : « Il paraissait seul... seul comme le prophète d'Israël devait l'être à certain moment de sa vie, quand il se retirait au désert pour méditer la parole de Dieu à donner à son peuple » (p. 307).

Plusieurs ont fait remarquer qu'il parlait toujours du feu. Un de ses amis anglicans, le P. G. Curtis, a écrit de lui : « J'ai rarement entendu parler l'abbé sans employer quelque métaphore relative au feu. On sentait en lui un être non seulement

enflammé, mais qui était la flamme même. Oui, c'était bien cette flamme même qui s'était partagée en langues le jour de la Pentecôte : une flamme unitive, ardente, aimable, lumineuse, pratique, persuasive, et antiseptique. Catholique romain intransigeant, son catholicisme était généreux dans sa compréhension et sa sympathie, très prompt à déceler les filons aurifères dans les roches disjointes de la chrétienté » (p. 140).

Aussi, plus que le monde de la pensée proprement dit, ce fut celui de la prière qu'il atteignit par son zèle. On a parlé de prophète et de prophétisme. C'est plutôt sous cet angle que doit être considéré le vénérable abbé. Les âmes qu'il toucha furent surtout celles qui vibraient à l'appel de la foi vive, de l'audition de la parole de Dieu, de la donation intime et généreuse de soi-même pour la cause de l'Unité, de la persévérance dans l'amour et dans la prière. Aussi bien dans le monde orthodoxe que dans le monde anglican et réformé, ce seront les foyers centrés sur la piété qui l'attirèrent toujours le plus ; communautés, pèlerinages, expiations etc. (on se rappelle la campagne qu'il fit pour expier les journées de la St-Barthélemy).

Il ne nous est pas possible ici de relater avec plus de détails le nom des personnalités et des groupements non catholiques qu'il atteignit dans son itinéraire unioniste. On peut dire d'une manière générale que presque tous ceux qui s'intéressaient avec passion et foi au problème de l'unité furent touchés par ce grand apôtre. Son modeste bureau de l'« Institution des Chartreux », où il travaillait, reçut un nombre incalculable de visiteurs. C'est merveille de le découvrir dans les pages qu'a consacrées à ce sujet son biographe.

* * *

Qu'on nous permette d'ajouter au dossier des témoignages l'anecdote suivante. Un religieux catholique, adonné lui aussi depuis longtemps à la cause de l'Unité chrétienne, rencontrait il y a quelques années, chez des amis communs, un ancien pasteur protestant âgé et vénérable, qui portait dans toute son attitude cette onction et cette gravité que donne aux vieillards l'expérience de la vie pastorale. Les deux visiteurs furent présentés

l'un à l'autre : M. X. pasteur retraité, le P. Y. religieux catholique voué au travail pour l'union des Églises. « Oh ! dit aussitôt le pasteur avec une émotion profonde, j'ai rencontré une fois dans ma vie un religieux catholique voué au travail pour l'Union des Églises. C'était un chartreux (on corrigera facilement la méprise), à Lyon, le P. Couturier... Je n'ai vu qu'une fois cet homme : il m'a laissé pour toute ma vie l'impression d'un saint ». Tous les assistants furent frappés par cette réflexion inattendue.

L'impression d'un saint : n'est-ce pas aussi le mystérieux sentiment qu'éprouve le pèlerin à qui il est donné, depuis trois ans, de gravir la route du cimetière de Loyasse à Lyon, pour y vénérer la tombe de ce grand serviteur de Dieu, en y lisant cette inscription : « *Ici repose Monsieur Paul Couturier, prêtre de la société de Saint-Irénée... Il fut un apôtre de l'unité des chrétiens* ».

D. O. ROUSSEAU.

Chronique religieuse[1].

Église catholique. — Sa Béatitude MAXIMOS IV, chef du patriarcat melkite catholique, a publié à l'occasion de Noël, sous le titre « Soyons sur nos gardes ! » un mandement à tous ses

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes 1) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (39 Leoph. Panepistimiou, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (St. Basil's Academy, Garrison, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anue, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *U* = *Ultramare* (29, rue du Moulin, Bruxelles 3) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, 48).

Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

fidèles des pays arabes du Proche-Orient. Cette lettre pastorale expose les obligations religieuses et nationales des chrétiens dans les conjonctures difficiles que traversent ces pays. En exhortant à la concorde et à l'unité, le patriarche met les fidèles en garde contre la pénétration insidieuse de l'idéologie marxiste dans les régions de l'Orient arabe [1].

L'exarque apostolique des catholiques de rite byzantin en BULGARIE, Mgr Cyrille KURTEV, a été arrêté par la police secrète du pays en novembre dernier. Il a été relâché depuis, sans pourtant pouvoir rejoindre sa résidence, dont il avait été déjà expulsé en 1952.

L'exarque de Turquie, Mgr Denys VAROUCHAS, est mort le 28 janvier à l'âge de 68 ans, dans une clinique des environs d'Athènes.

Du 28 au 30 septembre 1956 a eu lieu le premier CONGRÈS NATIONAL UNIONISTE aux États-Unis, dans l'abbaye bénédictine de ST-PROCOPE à Lisle, Ill. Le congrès a été convoqué et présidé par le Rme P. Ambroise ONDRAK O. S. B. Il s'agissait de la continuation des congrès devenus célèbres de Velehrad, que les événements de 1948 en Tchécoslovaquie avaient interrompus. Le professeur František DVORNIK, de l'Université de Harvard, a parlé des causes de la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens, ainsi que de l'œuvre d'évangélisation des bénédictins tchèques chez les slaves. Citons parmi les autres conférenciers de ce Congrès, les Prof. Élie DENISSOV et Joseph PAPIN, de l'Université de Notre-Dame et le R. P. Théophile Horaček S. J. D. Georges LANDZAAT, du monastère de Chevetogne, fit un exposé de l'activité de son monastère en faveur de l'Unité chrétienne. Pendant ces journées d'études, qui furent honorées de la présence de LL. Ém. les Cardinaux STRICH, métropolitain d'Illinois, et TIEN, archevêque de Peiping, eurent lieu des célébrations liturgiques orientales et latines, auxquelles assistèrent de très nombreux fidèles. A la clôture du Congrès, des résolutions ont été formulées en vue d'une action continue aux États-Unis pour la cause de l'Union.

1. Cfr *POC* oct.-déc. 1956, pp. 376-377.

Le 6 décembre est décédé à New-York, à l'âge de 47 ans seulement, Mgr Thomas MACMAHON. Nommé en 1943 secrétaire national de la *Catholic Near East Welfare Association*, le défunt s'était dépensé pour l'Orient, notamment en s'occupant activement depuis 1948 du secours pour la Palestine et ses réfugiés [1].

URSS. — Le métropolite NESTOR (Anisimov), bien connu par son activité missionnaire en Asie orientale, et qui, depuis 1948, avait été interné dans un camp de concentration en Sibérie, a été nommé au siège de Novosibirsk, où il succède à feu le métropolite Barthélemy. Le 29 octobre dernier, il célébra ses 40 ans d'épiscopat. *ŽMP* nº 11, 1956 (novembre), p. 13, donne une notice biographique du métropolite, âgé actuellement de 73 ans. On y apprend que Mgr Nestor a été appelé à diriger ce grand diocèse malgré son état de santé peu satisfaisant. On ne dit rien cependant du temps qui s'écoula depuis qu'il dut quitter son diocèse de Charbin, où il avait été nommé en 1945.

Le message du nouvel an du patriarche ALEXIS, diffusé par l'agence soviétique *Tass* et lu dans toutes les églises orthodoxes de l'URSS, rappelle l'agression contre l'Égypte et « les tentatives pour troubler la vie paisible du peuple hongrois ». On y exprime le regret que certains dignitaires ecclésiastiques de l'étranger « visiblement mal informés des événements de Hongrie », lui aient demandé d'intervenir auprès du gouvernement soviétique « pour qu'il renonce à aider le peuple hongrois dans la lutte contre ceux qui essaient de transformer la Hongrie en foyer de guerre mondiale » [2].

La demande faite par le patriarche de Moscou auprès du Conseil œcuménique des Églises pour différer la rencontre prévue pour la fin de janvier, semble devoir être mise en relation avec une divergence de points de vue concernant les événements de Hongrie. La réunion, qui devait avoir lieu près de Paris,

1. Cfr *SICO* 20 déc.

2. Cfr *ŽMP* nº 12, pp. 3-4. Dans ce Nº de la revue du Patriarcat de Moscou on apprend (p. 7) que, sur la proposition du Métropolite de Léningrad et Novgorod, ÉLEUTHÈRE, l'éparchie de Novgorod retrouvera son autonomie. L'évêque de Staraja Russa, Mgr SERGE, vient d'être nommé à ce siège. Les métropolites de Léningrad reprendront l'ancien titre de « Métropolite de Léningrad (!) et de Ladoga ».

avait pour but de renforcer les liens entre le Conseil et l'Église orthodoxe de Russie [1].

La revue *Kommunist* du 1er janvier s'en prend au « néo-thomiste autrichien Marcel Reding », qui s'est efforcé, on s'en souvient, d'établir un parallèle entre Thomas d'Aquin et Karl Marx, en raison de leur commune dépendance d'Aristote [2]. Ce rapprochement est considéré comme absurde, et ne serait qu'un moyen tactique pour attirer les sympathies de la classe ouvrière. La revue *Science et Vie*, nº 1, 1957, expose une fois de plus, sous la plume de V. Z. KELLE, le rôle primordial qu'occupe, dans la doctrine sociale de Marx et de Lénine, la lutte antireligieuse. D'autres articles de ce même fascicule de l'Académie des Sciences de Moscou, mettent ce point en pratique.

L'organe de l'Académie des Sciences pédagogiques de l'URSS, *La Pédagogie soviétique*, avait publié en 1955 un traité pratique de propagande antireligieuse auprès des jeunes, sous le titre *L'éducation athée à l'école*. La revue *Lumen Vitae*, nº 4 (oct.-déc.) 1956, pp. 717-723, donne une longue analyse de ce document qui est très significatif pour le renouveau de la lutte athée depuis les nouvelles directives du 10 novembre 1954.

Cela n'empêche pas, comme notre dernière chronique en donnait encore des exemples, la presse soviétique de rappeler à diverses reprises la valeur des richesses artistiques et culturelles que présentent les églises et les monastères, en insistant sur la nécessité de les préserver et de les restaurer. La revue *Prepodavanie Istorii v Škole* (L'Enseignement de l'histoire à l'école), nº 3, 1956, a donné le compte rendu d'un voyage touristique pour écoliers, où la visite des églises et des monastères tenait une large place.

1. L'attitude du Patriarcat de Moscou a diminué aussi la ferveur des visites. Les évêques de l'Église luthérienne de Danemark ont décidé au début de janvier de surseoir aux échanges religieux avec l'URSS. On se souvient des critiques faites à ce sujet par le Primat luthérien de Norvège. Cfr *Chronique* 1956, p. 426. Cfr dans *HK* février 1957, *Moscou déçoit le monde œcuménique*, pp. 230-231 ; *Id.* déc. 1956, *Moskau und die Oekumene*, pp. 144-149.

2. Cfr *Chronique* 1956, p. 190. Le prof. Reding est Luxembourgeois, mais enseignait à l'Université de Graz lorsqu'il attira l'attention des académiciens de Moscou. Pour le moment il occupe une chaire à l'Université libre de Berlin.

Les autorités et la presse de URSS se sont montrées assez agitées ces derniers mois en constatant parmi la jeunesse estudiantine des grands centres universitaires, un « manque de discipline » et une effervescence croissante. On reproche aux jeunes de discuter sur des sujets futiles, et d'aborder des questions qui ne peuvent plus être mises en cause dans un état communiste. Un roman publié par un jeune auteur peu connu, DUDINCEV, a fait quelque bruit. Cette œuvre, qui portait un titre biblique *Pas seulement de pain*, s'attaque à l'esprit collectiviste de la société soviétique, où l'individu serait méconnu et sans cesse victime du bureaucratisme, de la routine, et de l'inertie arriviste. L'ardeur avec laquelle ce roman a été combattu par des porte-parole autorisés et finalement sa condamnation, soulignent la crainte qu'ont les dirigeants de voir surgir trop de « personnalisme » chez les jeunes générations. Sans vouloir mettre cela en rapport direct avec les problèmes religieux actuels en Union soviétique, ce serait tout autant manquer de réalisme que de ne pas y attacher d'importance dans l'interprétation des choses russes d'aujourd'hui.

La *Komsomoljskaja Pravda* du 19 février a publié une lettre insistant sur la nécessité d'une « campagne intelligente et perspicace » qui contrecarrerait l'influence grandissante de l'Église sur la jeunesse. Les prêtres, tout en adaptant avec raffinement leur travail aux conditions du moment, augmentent leurs efforts pour la possession des cœurs et des esprits des jeunes. Les festivités religieuses attirent ceux-ci dans les églises. On vend librement des icones, des croix, des cierges et d'autres objets religieux. Les baptistes se font même un devoir de faire chacun une conversion. Il arrive même que des jeunes gens, au sortir de l'usine métallurgique de Staline (l'auteur de la lettre habite Stalino), se rendent à l'église tôt le matin, après leur service de nuit. Les organisations de la jeunesse (komsomols) devraient tout faire pour enrayer l'extension de l'idéologie religieuse, qui, malgré l'attitude conciliante du clergé envers l'État, « reste foncièrement incompatible avec la structure de la vie communiste ». Radio-Moscou a donné une publicité supplémentaire à cette correspondance.

Allemagne. — Dans sa prédication à la *Marienkirche*, secteur Est de Berlin, l'évêque luthérien Otto DIBELIUS a dit que l'Église protestante en République démocratique entre dans une phase nouvelle de son existence où elle sera dans l'obligation de « faire le grand pas qui, d'Église nationale, fera d'elle une Église d'évangélistes militants ». Vu la crise financière dans laquelle l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg se trouve — en raison des mesures gouvernementales elle s'est appauvrie de 8 millions de marks —, elle ne pourra plus continuer à « s'occuper de cette foule de gens qui ne viennent à l'Église que pour y être baptisés, puis pour y recevoir les funérailles chrétiennes, mais qui, durant toute leur vie, n'ont pour elle qu'indifférence et ne lui consentent aucun sacrifice » [1].

L'évêque luthérien de Hanovre, le Dr. LILJE, ayant affirmé devant le synode que les événements de Hongrie portaient un coup sérieux aux partisans en Allemagne d'une « théologie du désarmement », le Dr. HEINEMANN lui a répondu dans la *Stimme der Gemeinde*. Ces controverses continuent à diviser les esprits dans le protestantisme allemand.

La *Stimme der Gemeinde* du 15 janvier publie le sermon de nouvel an du pasteur Martin NIEMÖLLER, dans lequel il attaque le message de Noël du Pape, accusant celui-ci de bellicisme et même de matérialisme. Les milieux catholiques allemands n'ont pas manqué de réagir contre ces accents prophétiques à bon marché, considérés comme intolérants et peu « pacifiques ». Dans le même n° de *Stimme der Gemeinde*, le Dr. G. W. Heinemann revient à la charge contre l'évêque Lilje dans un article intitulé *La Théologie du désarmement*. On y trouve aussi l'exposé du théologien tchèque, le Prof. J. L. HROMADKA, sur la crise hongroise et quelques annotations critiques de la Rédaction.

Les *Informations catholiques internationales* du 25 janvier publient une étude intitulée : *Les Protestants allemands s'interrogent*. Elle comporte deux parties : 1° *Protestantisme et politique*, 2° *A la recherche d'une orthodoxie et d'une unité* [2].

1. *SŒPI* 18 janvier et 15 février.
2. Cfr également *VUC*, janvier-février, Fr. BIOT O. P., *Où en est « l'Église Évangélique d'Allemagne » ?*

Herder-Korrespondenz, février, pp. 241-245, expose sous le titre *L'Église et le Droit: Nouvelles connaissances de la théologie évangélique et ses limites*, les efforts de quelques théologiens luthériens allemands, pour déterminer la place du droit dans la vie de l'Église, les recherches d'un *Jus canonicum protestanticum*, et sa justification.

Amérique latine. — La revue *The Student World*, nº 4, 1956, est consacrée aux problèmes religieux de l'Amérique latine qui attirent aussi l'attention du monde protestant, en particulier de la *Fédération mondiale des Étudiants chrétiens*. Dans ces dernières années, celle-ci organisa des Congrès à Matanzas, Cuba (1954), et à Cochabamba, Bolivie (1956). De ce dernier, quelques rapports sont publiés dans le fascicule mentionné, organe de la fédération. On y trouve un grand effort pour aborder ces questions compliquées dans un esprit irénique et œcuménique. Un article paru dans *The International Review of Missions* de janvier 1957, d'Alberto REMBAO, *Protestant Latin America, Sight and Insight*, parle d'une façon plus militante des 5 millions de protestants de l'Amérique latine d'aujourd'hui, constituant déjà « une puissante société missionnaire en marche pour Dieu et son Christ, sous des bannières variées et sous différents noms » (p. 31).

M. Elia PETER, un dirigeant indien de la jeunesse, rentrant fin janvier d'une tournée en Amérique du Sud, a parlé du manque d'unité dans les efforts de l'évangélisation protestante, même entre Églises membres du Conseil œcuménique. M. Peter était membre de l'équipe internationale de jeunesse, qui, conduite par le pasteur Bengt-Thure MOLANDER, secrétaire exécutif du Département de jeunesse du Conseil œcuménique, vient de visiter pendant trois mois 12 pays d'Amérique du Sud. Le groupe comprenait encore quatre autres membres : le pasteur Jacques MAURY (France), M. George WILLIAMS (USA), Keith HILLYER (Canada), Mlle Ethel SHELLENBERGER (USA) [1].

On sait que l'Église catholique en ces pays (150 millions de baptisés, 31.000 prêtres) s'apprête à une immense et nouvelle

1. Cfr *SŒPI* 1956, 16 nov. ; 1957, 8 février.

tâche, pour laquelle elle forme de nouveaux cadres. En 1955, fut créé le Conseil des évêques de l'Amérique latine (*Consejo Episcopal Latino Americano*, CELAM) dont le secrétaire général est Mgr Julian MENDOZA-GUERRERO. Ce Conseil s'est réuni en janvier à Bogota (Colombie). On y a pris plusieurs décisions, dont nous osons espérer que la participation à l'exposition universelle à Bruxelles en 1958 ne sera pas la plus importante [1].

Angleterre. — La REVISION DU DROIT CANONIQUE dans l'Église anglicane suscite, paraît-il, bien des discussions parmi les *Evangelical Churchmen* de l'Église d'Angleterre. La *Church Society* a lancé une violente attaque contre cette entreprise, alléguant le risque de voir s'accroître la puissance des évêques et de saper ainsi le caractère « protestant » de l'Église d'Angleterre. L'évêque de Rochester, le plus ancien des évêques évangéliques, a condamné cette attitude comme fausse et ridicule. La *Clerical Conference* d'Islington du 8 janvier dernier a également signifié que dans les milieux responsables des *Evangelicals* on tient à ce que l'ordre règne au sein de la vie ecclésiastique, et que l'on espère voir bientôt aboutir les travaux de la revision [2].

La CONFÉRENCE DE LAMBETH, qui se tiendra en juillet et août 1958 aura les questions suivantes à son ordre du jour :

1. Cfr dans *HK*, février, pp. 223-226 quelques aperçus sur la situation. *Ibid.*, pp. 231-236, un exposé sur la question « Colombie et Protestants ». Le Comité exécutif du *COE* de février a constaté que « la situation en Colombie reste délicate, en partie parce qu'elle se trouve liée à un ensemble de facteurs politiques, religieux, culturels, traditionnels. L'intérêt et la préoccupation des Églises de nombreux pays se manifestent à son endroit par la fréquence de leurs questions et de leurs protestations ». Cfr *SŒPI* 15 février, p. 45. Ce que l'évêque méthodiste Sante Uberto BARBIERI d'Argentine, un des six présidents du *COE*, a dit dans un interview lors de son séjour à Genève où il participait à la session du Comité exécutif, n'a rien d'un jugement nuancé. « Les catholiques ne sont persécutés que pour des raisons politiques, tandis que les protestants le sont pour leur foi religieuse en plus de leurs opinions politiques ». L'évêque a dit aussi que ce que l'on entend sur l'oppression dont souffrent les protestants en Colombie est « presque toujours absolument vrai ». Cfr *SŒPI* 22 févr., p. 60. Que signifie ce « presque » si l'on reconnaît — à une autre occasion — que les différents groupements protestants en Amérique latine ont « terriblement l'esprit de clocher » ? Cfr *Id.* 8 février, p. 35.

2. Cfr *CT* 11 janvier, p. 3 ; *CEN* 11 janvier, p. 1.

Autorité de la Bible ; unité de l'Église et Église universelle ; reconnaissance des « saints » locaux et des « serviteurs de Dieu » ; réconciliation et dissipation des conflits entre nations et à l'intérieur des nations ; situation de la famille dans la société moderne.

La discussion œcuménique portera sur les plans élaborés en vue de l'union des Églises de Ceylan et de celles de l'Inde du Nord et du Pakistan. On discutera aussi des méthodes missionnaires, et on fixera les principes qui devront guider la revision du *Book of Common Prayer*. Étant donné que la conférence de Lambeth a vu s'augmenter le nombre des évêques participants (en 1948 il y en avait 326), on a envisagé, pour cette fois, des restrictions, en vue de garantir un travail effectif. Les invitations ont été envoyées seulement aux évêques diocésains ; l'archevêque de Cantorbéry a pourtant le droit d'en inviter d'autres encore [1].

L'Église d'Angleterre a mis à la disposition des Russes de la juridiction du patriarcat de Moscou, une grande église à Londres. Celle-ci, actuellement « l'église russe orthodoxe de tous les saints » a été consacrée solennellement le 16 décembre dernier. Les Russes non patriarcaux ont renoncé à l'usage commun de la même église, depuis que l'église St-Philippe, qui avait servi pour tous depuis 35 ans, a été, l'an dernier, affectée à d'autres buts. Ils ont protesté contre les autorités responsables qui auraient voulu que l'usage commun soit maintenu dans la nouvelle église. Quoique en majorité, ils doivent à présent se contenter de deux petites chapelles absolument insuffisantes.

Arménie. — Le sacre du nouveau catholicos arménien de Cilicie, qui eut lieu à Antélias le 2 septembre dernier, n'a pas fait cesser les dissensions concernant cette élection [2]. S. B. Mgr ZAREH a dû faire appel au bras séculier pour soustraire à ses opposants le séminaire de Bikfaya. C'est ainsi que le 15 octobre à l'aube, le séminaire fut occupé par les gendarmes. La communauté indépendante, dirigée par Mgr KHAT, a installé ses locaux à Beit Meri, où il y a aussi une vingtaine de séminaristes. Le nombre de ceux-ci restés fidèles à Mgr Zareh serait de 49. Un

1. Cfr *SŒPI* 8 février ; *CEN* 1er et 15 février.
2. Cfr *Chronique* 1956, pp. 191, 297, 418.

procès est en cours par lequel le groupe de Mgr Khat entend imposer au gouvernement, qui s'y refuse, la connaissance d'une catégorie particulière à l'état-civil pour les « Arméniens orthodoxes indépendants du Liban » [1].

Dans *Proche-Orient chrétien*, n° 4, 1956, le R. P. Jean MÉCÉRIAN S. J. a commencé une étude intitulée *Un tableau de la diaspora arménienne :* I. *Les Arméniens dans l'Union soviétique ;* II. *Les Arméniens hors de l'Union soviétique ;* III. *Les organismes d'intérêt général.* La *Documentation Française* du 8 décembre 1956 donne également une ample information sur les deux catholicosats arméniens (d'Etchmiadzin et de Cilicie), sous le titre *La situation de l'Église arménienne.*

Athos. — L'archimandrite JUSTIN, higoumène du monastère russe de St-Pantéléimon, l'archimandrite MICHEL, higoumène du skite St-André et l'archimandrite NICOLAS, higoumène du skite St-Élie sur la Sainte Montagne, ont publié une déclaration, en guise de protestation contre certaines informations concernant la soumission au patriarcat russe des grands monastères russes athonites. « Dans toute la sincérité et la simplicité de l'âme russe, nous répondons qu'il s'agit là du mensonge effronté d'un exploiteur » [2]. Celui qui avait lancé cette information avait sollicité également des offrandes dans le but de soulager la grande pénurie matérielle des moines de l'Athos. Les trois archimandrites font remarquer que le monachisme russe athonite ne souffre pas tant d'indigence matérielle — bien que celle-ci soit réelle — que de manque de personnel. Les anciens moines (70-80 ans) meurent sans être remplacés par des forces jeunes. Les higoumènes en question ont rendu visite également au gouverneur civil de l'Athos, pour le mettre au courant des faux bruits répandus au sujet de leurs communautés [3].

1. Cfr *POC*, oct.-déc., pp. 366-369.
2. Cfr *RM* 13 décembre, 1956, p. 6.
3. Dans *E* 20 décembre, on lit avec satisfaction l'éloge du gouverneur civil de l'Athos, M. KONSTANTOPOULOS, le seul homme peut-être qui, depuis que la charge a été instituée, ait su gagner et garder la confiance, le respect et le dévouement des moines tout en accomplissant très consciencieusement son devoir envers le gouvernement.

Des 4000 moines russes athonites d'autrefois (5000 grecs), il n'en reste que 200. St-Pantéléimon seul en avait 1800 — aujourd'hui 60. A St-André il y a

Constantinople. — La situation est rendue très difficile aux Grecs de Constantinople à cause de l'irritation provoquée en Turquie par la question de Chypre. Une motion a été récemment déposée au parlement turc demandant l'expulsion du pays du Patriarcat œcuménique, parce que celui-ci serait davantage un chef politique qu'un conducteur spirituel [1].

Égypte. — S. B. Mgr CHRISTOPHORE, patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie, après avoir, dans son discours pour le jour de l'an, relevé les difficultés administratives et économiques de l'année écoulée, a terminé sur une note très optimiste. Les difficultés semblent être plus ou moins aplanies et tous seraient prêts à collaborer. Il a esquissé un programme ambitieux pour Alexandrie. Notons que la cloche envoyée par l'Église russe, restée un an en souffrance à la douane, a été finalement reçue [2].

L'Église orthodoxe grecque s'est totalement identifiée avec la cause égyptienne au cours des récents événements. Elle a fait aussi tout son possible pour que les mesures prises contre les ressortissants britanniques ne soient pas appliquées aux Cypriotes grecs orthodoxes [3].

Au PATRIARCAT COPTE, où est décédé le patriarche Joussab II, on prépare la nouvelle ÉLECTION. Selon *Pantainos* du 1er janvier, le Saint-Synode de l'Église copte et le Meglis-Milli (Conseil mixte) ont décidé unanimement de revenir à l'usage séculaire de leur Église, et d'élire le nouveau patriarche parmi les moines, et non plus parmi les évêques comme cela s'était fait pour les trois derniers patriarches, depuis 1925. Une liste de quatorze candidats a été dressée avec, en tête, les moines MACAIRE (qui a représenté l'Église à Evanston) et MATTHIEU.

18 moines ; à St-Élie 16. Cfr P. KOVALEVSKY, *La situation à Athos, RM* 20 déc., p. 4. ; et une longue étude sur le sujet par le professeur Stéphane ZANKOV dans l'*Annuaire de l'Académie ecclésiastique* de Sofia, t. III (1953-54) qui y examine les causes de décadence et les possibilités de redressement. Un résumé de cette étude dans *ŽMP* n° 10, 1956, p. 75.

1. Cfr *SŒPI* 21 décembre.

2. Cfr *P* 1er janvier. Elle pèse sept tonnes et demie (400 puds). D'après son inscription, elle fut offerte en 1838 à une église de l'Exaltation de la Sainte-Croix par le comte Michel Semenovič VORONCOV, gouverneur de Novorossijsk.

3. Cfr *P* 15 novembre.

En relation avec les événements politiques de l'Égypte, s'est déroulée au Caire, le 4 octobre, une importante MANIFESTATION dans une salle dépendant du patriarcat copte, pour proclamer l'union islamo-chrétienne dans les graves conjonctures qu'on sait. De nombreux cheiks y coudoyaient des membres du clergé et les représentants les plus éminents des communautés chrétiennes. Le congrès s'ouvrit par la récitation du *Pater*. Y prit aussi la parole le jésuite égyptien, le P. AYROUT, qui dit entre autres :

... Maintenant qu'il n'y a plus d'influences étrangères pour troubler nos relations entre Égyptiens membres d'une même famille, le temps est venu d'établir un dialogue fraternel en vue de dissiper les malaises, les malentendus et les querelles qui existent entre les éléments chrétiens et musulmans — comme il en existe dans les meilleures familles — et qui proviennent simplement des égoïsmes, des ambitions et des craintes inhérentes à la nature humaine. La nation égyptienne ne doit pas être un assemblage d'éléments disparates, ni cette unité du fort qui dévore le faible, mais un corps vivant et harmonieux où chacun connaît ses devoirs et ses droits sous le soleil de Dieu... [1]

Reste à voir jusqu'à quel point les circonstances actuelles pourront rendre moins précaires les institutions chrétiennes du pays [2].

États-Unis. — Le 21 janvier, à la Maison blanche, a eu lieu l'installation du président Eisenhower. C'était la première fois qu'un représentant de l'Église orthodoxe grecque avait été invité à participer à pareille cérémonie [3]. L'archevêque

1. Cfr *POC* N° 4, 1956, p. 359.
2. L'hebdomadaire catholique de langue française *Le Rayon d'Égypte*, ayant publié des articles faisant état de l'inquiétude qui règne dans les milieux chrétiens, par suite des mesures de discrimination religieuse appliquées pour l'admission aux emplois administratifs dans les sociétés privées (comme aussi dans l'exercice du commerce), on annonça fin février que les autorités égyptiennes avaient confisqué un dernier numéro du journal. De fait, on assiste depuis quelque temps à un véritable exode de chrétiens de toutes nationalités, que ces mesures ont privés ou risquent de priver de leur gagne-pain. Cfr *Ultramare* 4 mars ; *ICI* 15 mars.
3. Cfr dans *OO* janvier, p. 18, le télégramme d'invitation.

MICHEL, chef de l'Église orthodoxe grecque en Amérique du Nord, se trouvait à côté du Rév. Edward L. R. ELSON, le pasteur du Président (de l'Église presbytérienne nationale), du Cardinal MOONEY de Détroit, et du Dr. Louis FINKELSTEIN (du séminaire de théologie israélite de New-York).

Dans son MESSAGE au 13e Congrès des clercs et des laïcs [1], le patriarche œcuménique a insisté comme d'habitude sur l'importance de la langue grecque. A ce propos il a remarqué qu'elle était une arme puissante contre l'uniatisme [2].

L'évêque auxiliaire Mgr POLYEUCTE, résidant à Pittsburgh, centre important d'uniates, a écrit une pastorale sur ce même sujet et désigné au clergé tout un mois (15 sept.-15 oct.) comme temps d'information et d'éclaircissement à ses ouailles concernant la séduction uniate [3].

En octobre a eu lieu à New-York le Congrès général des Évêques de l'Église russe Hors-Frontières, sous la présidence du métropolite Anastase. Y participaient 16 des 20 évêques de cette juridiction de l'émigration russe. Une fois de plus ils ont défini leur attitude envers le Patriarcat de Moscou qu'ils jugent entièrement subjugué au pouvoir athée et avec lequel par conséquent ils ne veulent avoir aucun rapport [4].

France. — A l'occasion de l'ouverture de l'assemblée éparchiale de l'exarchat russe en Europe occidentale, présidée par Mgr VLADIMIR, et qui eut lieu à Paris le 2 octobre, fut célébré le 25e ANNIVERSAIRE de cet exarchat. Une concélébration solennelle, à laquelle participaient 6 évêques, 25 prêtres et 4 diacres, eut lieu à la cathédrale de la rue Daru. A la séance festive de l'Institut St-Serge, le prof. KARTAŠEV prononça un discours sur la *Réunion de l'Orthodoxie* [5], dans lequel l'orateur stigmatisa sans ambages et non sans une certaine émotion la « maladie du nationalisme » dans la vie de l'Orthodoxie, maladie menant à l'éparpillement, sous une fausse apparence de « Sobornost ».

1. Cfr *Chronique* 1956, p. 416.
2. Cfr *AA* 26 septembre.
3. Cfr *Id.*, 14 novembre.
4. Cfr *PR* 14 nov. et *RM* 27 nov.
5. Le texte dans *CV* août-nov., pp. 4-12.

Tout l'Orient orthodoxe devra de nouveau se souvenir de la primauté d'honneur de la deuxième Rome, Constantinople, tout comme l'Occident s'appuie sur la première. C'est le patriarcat de Moscou qui était surtout pris à partie. — Assistaient aux délibérations de l'assemblée de l'éparchie, 131 délégués de France, Belgique, Hollande, Norvège, Danemark et Italie ; on y fit de nombreux rapports sur la vie de l'exarchat.

Grèce. — Un cercle « *Église et Société* » s'est officiellement constitué à Athènes sous la présidence du prof. Panayotis BRATSIOTIS. Le recteur de l'Université d'Athènes fait partie de ce cercle, ainsi que MM. STEPHANOPOULOS et Panayotis KANELLOPOULOS, tous deux membres actifs dans la vie politique du pays. S. B. l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr DOROTHÉE, assistait à la dernière séance du cercle ; il bénit cette initiative et fit l'éloge des buts envisagés [1].

Le métropolite d'Édessa et Pella a terminé la construction de 70 églises depuis son intronisation en septembre 1951. Le 8 octobre, il aurait consacré la soixante-sixième. Trois autres étaient terminées et attendaient leur tour. S. Exc. est aussi un grand mécène de l'École *Athonias* sur le Mont-Athos [2].

Le 26 août a été célébrée dans l'île de Cos la dédicace, comme « chapelle cathédrale » orthodoxe, d'une ancienne église catholique italienne [3].

Le 4 décembre, fête de S. Jean Damascène, une liturgie spéciale a été célébrée dans la cathédrale d'Athènes avec le concours d'amateurs de musique byzantine. On souligna l'étonnante reprise de la traditionnelle musique d'Église, qui, voici quelques années seulement, semblait destinée à disparaître [4].

Le premier CONGRÈS DES PRÉDICATEURS a eu lieu à Athènes du 28 janvier au 4 février.

Jérusalem. — Les difficultés autour de l'élection d'un nouveau patriarche orthodoxe grec au siège vacant du patriarcat

1. Cfr *SŒPI* 22 février, p. 8.
2. Cfr *AA* 13 oct.
3. Cfr *Id.* 19 sept.
4. Cfr *Zoï* 12 décembre.

orthodoxe de Jérusalem se sont soudainement aplanies. On a annoncé, en effet, fin janvier, que l'archevêque VENEDIKTOS (Papadopoulos), titulaire de Tibériade, avait été élu, et même à l'unanimité. Le nom de ce prélat avait déjà été mentionné en raison de sa capacité administrative en matière financière [1]. Le jeune métropolite de Nazareth, Mgr ISIDOROS, qui jouit de l'estime générale parmi les Grecs et les Arabes orthodoxes, en raison de sa douceur et de son activité pacifique, avait retiré sa candidature. Le troisième candidat, l'archimandrite KYRIAKOS, Grand Sacriste, sur qui la préférence s'était portée tout au début, s'est récusé pour raison d'âge et de santé. Il est à espérer que le nouveau patriarche puisse faire justice aux revendications des orthodoxes arabes, et réaliser ainsi la paix dans la communauté orthodoxe de Jérusalem. D'ailleurs, après avoir obtenu encore une fois que la réunion électorale soit remise (l'avant-dernière date fixée, la quatrième, avait été le 14 octobre), les Arabes ont eu gain de cause. Le nouveau règlement réclamé a été élaboré en décembre, et reconnaît la plupart des droits revendiqués par ceux-ci ; ils les feront vivre sur pied d'égalité avec les Orthodoxes hellènes.

Pays-Bas. — Le 9 janvier, la reine Juliana a nommé, sur la recommandation du cabinet actuel, comme nouveau bourgmestre de La Haye, une personnalité catholique, M. Kolfschoten. C'est la première fois depuis la réforme que cette ville a un bourgmestre catholique Comme les trois autres grandes villes de Hollande, Amsterdam, Rotterdam et Utrecht, La Haye avait par tradition un non-catholique désigné à cette charge. Contre l'opposition socialiste, il a fallu un vote commun des ministres catholiques et protestants pour que le choix se portât sur ce candidat. Certains milieux protestants, il est vrai, ont émis de violentes protestations. Cependant, les phrases qui suivent, émanant d'un rédacteur d'information officielle de l'Église réformée néerlandaise, marquent bien l'atmosphère générale qui a entouré ce fait nouveau : « Une fois pour toutes il faut bien se rendre compte de ce que les temps sont changés ;

1. Cfr *Ethnos* 14 février 1956.

un petit groupe de retardataires ne peut faire faire machine arrière au progrès »[1]. Ajoutons que le nouveau climat confessionnel du pays, fortement marqué par l'esprit œcuménique, contribue d'une façon efficace à faire sortir le catholicisme néerlandais de tous les atavismes de l'époque de son émancipation.

Roumanie. — Le pasteur Marcel PRADERVAND, secrétaire général de l'Alliance réformée mondiale (Genève), revenant d'un voyage aux Balkans, a noté l'intérêt porté par la jeune génération de Roumanie aux choses de la foi. Il en donne pour preuve le nombre croissant d'étudiants en théologie. En octobre dernier, la faculté de théologie de Cluj, à laquelle 165 étudiants sont inscrits, n'en a pu recevoir que 37 sur 68, par manque de place. Malgré la pauvreté généralisée, les fidèles sont prêts à faire des sacrifices. Dans bien des villes et villages de nouvelles églises sont construites. Dans certains districts, 80 % des gens vont aux services dominicaux. Les communautés réformées ont construit à Cluj en 8 ans, 4 chapelles et une grande église. Les dépenses sont entièrement à charge aux fidèles, sans aucune allocation de l'État[2].

La VIE MONASTIQUE est prospère dans l'Église orthodoxe de Roumanie. Nos lecteurs se rappellent les grands efforts de réforme monastique en ce pays[3]. Des 7.000 moines et moniales qui s'y trouvent, 4.000 vivent en Moldavie. Les couvents de femmes sont les plus importants de tous les pays de l'Est. Il y a aussi des écoles de théologie pour moniales à Hurezu et à Agapia (couvent qui compte 500 religieuses). Déjà avant la première guerre mondiale le travail avait été réorganisé dans les monastères de Moldavie, et chez les moniales du couvent de Văratec (où on en compte 480), d'Agapia et d'Agafton, il y avait des ateliers de tissage très appréciés[4]. Il paraît que la fabrication des tapis constitue aujourd'hui une source importante de revenus non seulement pour les monastères, mais pour les besoins de l'Église roumaine

1. Cfr *ICI* 1er février 1957, p. 14.
2. Cfr *SŒPI* 7 décembre.
3. Cfr *Irénikon* XXVII (1954). D. I. DOENS, *La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie.* Pour ce qui concerne notre sujet, pp. 63-88.
4. Cfr *Ir.*, 1935, p. 278 s. et 1937, pp. 255-58.

elle-même. A Bucarest il y aurait environ 300 églises en service (à Moscou il y en a 55, à Sofia 39, à Belgrade 12). Les publications théologiques et autres de l'Église orthodoxe roumaine se distinguent également par leur belle tenue. Ajoutons qu'une édition roumaine de *A History of the Ecumenical Movement* va paraître sous la direction du prof. Vintila POPESCU, de la faculté de théologie orthodoxe de Bucarest, et sous le patronage du patriarche Justinien, qui manifeste beaucoup d'intérêt pour le mouvement œcuménique [1].

Suède. — Le 14 octobre a été sacré à Stockholm un évêque pour les orthodoxes esthoniens de l'émigration. Lorsque l'Esthonie était sur le point d'être réoccupée par les Russes en 1944, un grand nombre d'Orthodoxes quittèrent le pays, et avec eux, l'archevêque Alexandre et une dizaine de prêtres. L'archevêque s'établit avec son consistoire à Stockholm où il mourut le 19 octobre 1953. Depuis cette date, c'est l'archevêque ATHÉNAGORE de Thyatire qui a gouverné les communautés esthoniennes avec l'aide du consistoire, mais s'étant rendu compte des nécessités, il a recommandé à Constantinople le sacre de l'archiprêtre JÜRI VÄLBE. Cette proposition a été agréée et le R. P. VÄLBE a été sacré évêque de Ravenne *(sic)*, par l'archevêque ATHÉNAGORE (Londres), le métropolite JACQUES de Malte (Genève) et l'évêque CHRYSOSTOME de Thermes (Vienne) [2].

A la suite d'un vif débat qui a duré dix heures, le Parlement de Suède a autorisé la formation d'une commission parlementaire chargée d'étudier les RELATIONS futures de l'Église et de l'État, et de présenter un rapport impartial sur cette question. Il est déclaré que la commission ne doit pas préjuger de ses conclusions. Le parlement a ainsi voulu éviter l'écueil de certaines tentatives antérieures : on se rappelle ce qui arriva à l'ambassadeur actuel de Suède à Oslo, M. Rolf EDBERG, qui avait voulu, au printemps de 1956, mener une enquête en vue de proposer une séparation entre les deux institutions. La Commission n'a pas reçu l'approbation de la minorité parlementaire du parti conservateur ni du parti paysan [3].

1. Cfr *SŒPI* 15 février 1957.
2. Cfr *AA* 17 et 24 octobre
3. Cfr *SŒPI* 11 janvier.

Suisse. — Le 26 novembre, est décédé à Berne, à l'âge de 86 ans, Mgr Adolphe KÜRY, évêque émérite de l'Église catholique-chrétienne en Suisse, doyen d'âge de l'épiscopat vieux-catholique. Le défunt participait activement à l'œcuménisme contemporain, en particulier aux travaux de *Faith and Order*. Directeur de la *Revue ecclésiastique internationale (IKZ)*, il en a maintenu l'orientation à la fois scientifique et œcuménique. Ayant démissionné en 1955, ce fut son fils, Mgr Urs KÜRY qui fut élu à sa succession.

Relations interorthodoxes.

Par une lettre datée du 28 septembre, le patriarche JUSTINIEN de Roumanie avait invité le patriarche œcuménique à prendre part aux fêtes célébrées en l'honneur des nouveaux saints canonisés. L'invitation n'a pu être acceptée à cause du retard de sa réception [1].

Bien que l'Église de Grèce n'ait jamais reconnu la situation de fait des Églises orthodoxes de Pologne, Tchécoslovaquie, Albanie et Bulgarie, *Ekklisia* (15 novembre), organe officiel de l'Église grecque, a publié une chronique assez fournie sur les Églises orthodoxes des deux premiers pays mentionnés. *Enoria* du 10 janvier lui en fait un grief, et *Ekklisia* du 1er février s'explique.

Le patriarche d'Alexandrie a nommé exarque près le patriarche de Moscou, l'archimandrite Calliste MOUSIKIDIS. Celui-ci est arrivé le 26 octobre à Moscou, où il résidera, tout en ayant la garde du métoque d'Alexandrie à Odessa [2].

Dans *ŽMP* nº 12, a paru une lettre où le patriarche Alexandre III d'Antioche annonçait le jubilé de ses 25 ans de patriarcat, événement qui, après les grandes festivités de ses 50 ans d'épiscopat en 1954, ne sera célébré que par une liturgie solennelle. Le Patriarche Alexis est invité à s'y unir en esprit.

A KIPHISSIA près d'Athènes, s'est tenu, du 11 au 23 septembre, la 3e Assemblée générale du mouvement SYNDESMOS, organisée

1. Cfr *AA* 13 oct. et 7 nov.
2. Cfr *P* 1 nov. ; *ZMP* nº 12, p. 8.

par les mouvements grecs de jeunesse [1]. Depuis ses débuts, *Syndesmos* avait rencontré beaucoup de difficultés et de malentendus relativement aux divisions politiques, nationales et juridictionnelles. L'Assemblée de Kiphissia semble marquer un tournant et le commencement d'une nouvelle étape dans son histoire. Les thèmes principaux du Congrès furent : « *L'Unité de l'Église* » et « *L'établissement pratique de contacts mutuels permanents entre les jeunes gens de toutes les Églises orthodoxes* ». S. B. l'archevêque d'Athènes avait désigné un représentant personnel à la conférence, en la personne de M. le prof. Jean KARMIRIS, de l'Université d'Athènes. Le patriarche œcuménique avait tenu à être également représenté ; il le fut par M. Basile STAVRIDIS, professeur au séminaire de Chalki. Plusieurs personnalités du monde ecclésiastique grec ont témoigné de leur intérêt à cette réunion. De nouveaux statuts ont été élaborés, qui ouvrent largement la porte à la participation de tous les mouvements orthodoxes à *Syndesmos*. On examinera à la prochaine réunion le souhait, exprimé par plusieurs délégués, de voir *Syndesmos* se transformer en une véritable fédération mondiale de mouvements orthodoxes de jeunesse. Le nouveau comité exécutif est composé comme suit : MM. Jean MEYENDORFF et Nikos NISSIOTIS, président et vice-président ; M. Euthyme STYLIOS, secrétaire général ; MM. Heikki KIRKINEN (Finlande) et Marcel MORCOS (Syrie), membres du comité.

Parmi les décisions du congrès, il en est une qui mérite d'être relevée : ne pas accepter d'aide financière de provenance non orthodoxe. Une autre décision concerne le transfert du secrétariat général de *Syndesmos* de Paris à Athènes [2].

1. Cfr *Irénikon* 1953, pp. 168-171 et 1955, pp. 110-112.

2. Cfr sur cette conférence, *Syndesmos* (Londres), n° 3, déc. 1956, où on trouvera aussi le texte des nouveaux statuts. Dans le compte rendu de M. MEYENDORFF on lit : « Le dimanche 23 septembre, tous les délégués se rendirent à Aya-Paraskevi (centre du mouvement Zoï) pour participer à la Liturgie, et eurent ainsi une expérience unique du renouveau liturgique et spirituel en Grèce aujourd'hui. La communion (par trois prêtres, chacun avec un calice) de plusieurs centaines de jeunes geus et de jeunes filles, après une Liturgie célébrée comme au temps de saint Jean Chrysostome, avec lecture à haute voix des prières du canon eucharistique, laissèrent à tous un sentiment d'espoir dans l'avenir spirituel de l'Église en Grèce » (p. 12). *Ibid.*, p. 21-25, R. P. VLADIMIR RODZIANKO, *My Im-*

Relations interconfessionnelles.

Généralités. — Ce nous est un plaisir de constater la quasi-impossibilité de donner un tableau tant soit peu complet, tant il y aurait à dire, de ce qui concerne la Semaine de Prières pour l'Unité, de janvier dernier. On a pu lire déjà dans ce fascicule une notice sur le volume que le R. P. Villain a consacré à l'Abbé Paul Couturier, le grand promoteur de la Semaine. Son œuvre se continue dans sa ville de Lyon, d'où, cette fois encore, plaquette, brochures, textes de prières et affiches ont été diffusés à plus de 430.000 exemplaires (contre 220.000 en 1956). Des traductions anglaise et hollandaise de la plaquette ont vu le jour [1]. La presse de langue française en Syrie, au Liban et en Égypte a parlé longuement de la semaine, et la plupart des paroisses y ont eu leur veillée de prières. Les manifestations de la Semaine à Lyon même ont été organisées en liaison avec celles qui marquèrent l'Exposition œcuménique qui s'était ouverte en cette ville le 11 janvier, pour faire connaître l'activité du Conseil œcuménique des Églises [2]. On y entendit le Dr. Visser 't Hooft sur *Les chrétiens face à la division du monde;* le Prof. P. Kovalevsky sur *L'Orthodoxie et l'Œcuménisme;* le pasteur M. Boegner sur *Les chrétiens devant le problème de l'Unité.* L'exposition fut visitée par des milliers de protestants et de catholiques, au point qu'il fallut la prolonger d'une semaine. Il faut signaler aussi le fascicule de la revue *Missi* (janvier 1957) presque entièrement consacré au Mouvement œcuménique, avec de très belles illustrations. Le texte en est dû au R. P. M. Villain.

En Suisse, la communauté évangélique féminine de Grandchamp (Neuchâtel), a préparé la Semaine de prières par des en-

pressions of the Syndesmos General Conference in Greece. — D'une rencontre d'étudiants orthodoxes syriens et libanais en août dernier on lit également : « Chaque jour fut célébrée la Liturgie, les portes royales ouvertes, avec lecture à haute voix des prières « secrètes » et avec sermon immédiatement après l'Évangile. Tous les assistants se confessaient et communiaient » ; cfr Vestnik, *Le Messager de l'Action Chrétienne des Étudiants Russes* 1956, III, p. 42.

1. La Commission de Foi et Constitution du Conseil œcuménique a également distribué des feuillets de prière pour l'Unité à un public plus nombreux que toutes les années précédentes.

2. Cfr plus loin, p. 107.

tretiens se rapportant à ce sujet : *Le schisme, problème ecclésiastique et spirituel.* Des théologiens tant protestants que catholiques de plusieurs pays y avaient été conviés [1].

A Zurich, le prof. O. CULLMANN de Bâle a donné une conférence sur *Le christianisme primitif et la question œcuménique.* Rappelant l'entraide chrétienne des Églises du Nouveau Testament en faveur des pauvres de Jérusalem, il a suggéré que chaque année une collecte soit faite dans les Églises protestantes pour les indigents catholiques et réciproquement.

En ANGLETERRE, lors d'une rencontre à St Pancras Townhall à Londres, présidée par l'évêque anglican H. J. CARPENTER d'Oxford, des orateurs anglican, catholique romain, congrégationnaliste et grec orthodoxe prirent la parole. Le R. P. Bernard LEEMING, S. J., dit à ses auditeurs : « Le mouvement œcuménique a été critiqué par presque toutes les dénominations. Néanmoins, il est un événement dans l'histoire chrétienne. Il témoigne d'une soif d'unité qui n'existait pas il y a une cinquantaine d'années ». — A Oxford, des prières furent dites dans la cathédrale anglicane tous les jours sauf le jeudi, où elles eurent lieu à l'aumônerie catholique romaine. Radio et télévision organisèrent des programmes spéciaux, comme en BELGIQUE et ailleurs.

Une importante conférence a été faite à PARIS par le P. DANIÉLOU à la salle des Sociétés savantes, sous le patronage de S. Ém. le Card. FELTIN, et la présidence effective de Mgr RUPP, sur le thème : *L'Écriture et la Tradition dans le dialogue œcuménique actuel* [2]. On sait que la réhabilitation de la notion de tradition dans le monde protestant contemporain est un véritable événement. Les artisans principaux en ont été les exégètes CULLMANN et BULTMANN. Préciser cette notion — tradition apostolique, tradition ecclésiale — tel est en effet l'objet de l'étude de plusieurs théologiens des milieux œcuméniques. C'est ainsi également que tout un ensemble de travaux catholiques sur la tradition sont entrepris, grâce à l'initiative des jésuites allemands de Francfort [3].

1. Cfr *SŒPI* 1 février.
2. Cfr le texte de cette conférence dans *DC* 3 mars, col. 283-293.
3. Cfr *La France Catholique* 1er février, art. *La question de la tradition est devenue le centre du dialogue entre les chrétiens séparés* (M. R.). Dans la

Citons quelques articles parus à l'occasion de la Semaine de prières : Heinrich BACHT, S. J., *Tradition als menschliches und theologisches Problem*, dans *Stimmen der Zeit*, janvier, pp. 285-300.

S. Exc. Mgr A.-M. CHARUE, *L'évêque dans l'Église*, dans la *Revue diocésaine de Namur*, janvier-février, pp. 1-13.

Otto KARRER, *Das Petrusamt jenseits der Konfessionen*, dans *Hochland*, décembre, pp. 127-139.

August REHBACH, *Unbekanntes von Luther*, *ibid.*, pp. 140-149.

J. Robert NELSON, *Un seul Seigneur, un seul Esprit, combien d'Églises?*, dans *Foi et Vie*, janvier-février, pp. 1-19 (cfr d'autres contributions dans ce nº spécial pour la Semaine, dues à la plume de Ch. WESTPHAL, M. VILLAIN, F. LOVSKY).

VODOPIVEC, G., *Membri in re ed appartenenza in voto alla Chiesa di Cristo*, dans *Euntes Docete*, nº 1, 1957, pp. 65-104.

Stanislas CWIERTNIAK, S. M., *Approches spirituelles de l'Anglicanisme*, dans *L'Union* (Paris), pp. 33-40. (La même revue en décembre, donna une bibliographie œcuménique de neuf pages (54-63), composée par A. PERCHENET et M. VILLAIN).

P. FRANSEN, S. J., *Chrétiens de la Réforme et Protestants*, dans *Bulletin de l'Union missionnaire du clergé* (Bruxelles), pp. 8-14.

Dans la revue anglicane *Theology*, de janvier, VIATOR signe un article « Rome retourne aux racines » *(Rome returns to Roots)*, et SERENUS publie une lettre de France *The Biblical Movement in the Catholic Church.*

La revue *Istina*, nº 3, 1956, contient le texte des conférences que le R. P. Archimandrite Cyprien KERN a faites en avril 1956 à l'Institut catholique de Paris sur l'*Enseignement théologique supérieur dans la Russie du XIXe siècle.* Les PP. François BIOT et René BEAUPÈRE, O. P., donnent des informations détaillées sur *La Renaissance de communautés cénobitiques dans le protestantisme contemporain.* Le P. F. BERROUARD, O. P., poursuit son étude sur le mérite dans le N. T. : *Le mérite dans les Épîtres de S. Paul.* Dans une chronique bibliographique le P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., traite des *Problèmes, dialectique, et tentations du Mouvement œcuménique.* Le fascicule se termine par la traduction française du rapport que le Dr. VISSER 'T HOOFT présenta au comité central à Davos en 1955 : *Des différentes manières de concevoir l'unité, et de l'Unité que le conseil œcuménique cherche à promouvoir.*

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, nº 4, 1956, le Prof. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, de l'Université de Leyde, écrit sur la *Tradition dans l'Église primitive et au XVIe siècle*, pp. 271-281.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le gouvernement grec ayant récemment soulevé la question d'un éventuel concordat avec le Vatican, les discussions dans les milieux orthodoxes grecs à ce sujet n'ont pas manqué de se produire. On sait que le Saint-Synode de l'Église orthodoxe de Grèce s'est prononcé contre. Son organe officiel *Ekklisia* publia plusieurs articles pour expliquer et justifier cette attitude, que d'aucuns jugeaient peu heureuse [1]. Le Prof. KARMIRIS aborde également le problème dans *Ekklisia* du 1er décembre. Il nous semble utile de voir exposer la position orthodoxe par le théologien grec bien connu :

« D'une part, le Vatican se montre encore une fois en plein milieu du XXe siècle avec son caractère médiéval de puissance séculière, caractère absolument étranger à l'esprit de la religion du Sauveur, car il vise à l'opportunisme politico-ecclésiastique et au prosélytisme. En cela il continue la politique qu'on lui connaît depuis l'époque des empereurs byzantins malgré sa faillite alors. D'autre part, l'Église orthodoxe grecque, aujourd'hui comme alors, repousse avec fermeté cette politique, s'en tenant au caractère purement spirituel et divin de la religion et de l'Église chrétiennes. Il ne peut y avoir de doute que maintenant comme alors le Vatican poursuit sans relâche la pénétration indirecte et progressive, et en dernière analyse, la soumission de l'Église catholique orthodoxe à la Papauté (...). Toute la question de l'entente et du rapprochement mutuel et de l'union finale des deux Églises aînées, chose que tout Orthodoxe et tout catholique romain doit désirer, ne se trouve pas posée sur sa base véritable, la seule que les Orthodoxes puissent admettre, à savoir, la base ecclésiastico-dogmatique (...). Telle qu'elle se pose actuellement, elle se présente comme une question plutôt politique, essentiellement dépourvue de son caractère religieux et ecclésiastique. Voilà pourquoi l'Église orthodoxe grecque repousse toujours cette manière de poser la question. Cependant elle présuppose, et avec raison, que le renouveau des deux Églises dans le lien de la charité est possible, mais seulement « dans l'unique règle de la foi et sur le fondement de l'enseignement apostolique et traditionnel » et encore dans le domaine proprement ecclésiastique de la tradition de l'ancienne Église une et indivise. C'est seulement en ce sens et sous les conditions mentionnées que l'Église catholique orthodoxe

1. Cfr *Chronique*, 1956, p. 422.

pourrait accepter un début de contacts et de discussions purement théologiques et plus tard ecclésiastiques en vue de préparer le terrain pour les négociations unionistes ecclésiastiques futures. En effet, l'Église orthodoxe se voit obligée par l'expérience amère qu'elle a acquise au cours des siècles, de repousser avec force et persévérance les relations dites diplomatiques et les concordats ».

La SEMAINE DE PRIÈRES a été célébrée comme toujours avec ferveur par les catholiques de Grèce, surtout à ATHÈNES. Dans toute la presse orthodoxe de langue grecque, nous n'en trouvons pas un mot, sauf dans *Apostolos Andreas* du 23 janvier. Le journal du Patriarcat de Constantinople nous dit que l'Église orthodoxe prie tous les jours pour « l'unité des saintes Églises de Dieu » ; c'est pourquoi elle ne participe pas à la semaine. L'auteur de la note ajoute que la seule unité possible est celle de l'Église orthodoxe.

Dans *Ekklisia* du 1er février, on trouve un échange de correspondances entre le métropolite NECTAIRE Kephalas de Pentapolis et l'abbaye de Grottaferrata. Ces lettres datent de 1910, et sont un modèle d'objectivité et de courtoisie. Mgr Nectaire est mort en odeur de sainteté.

Signalons les articles suivants : P. DEVOS, S. J., *Les saints Cyrille et Méthode. Récents progrès critiques au service de l'Union*, dans *NRTh*, 1er janvier, pp. 62-74.

J. HAVET, *La Vierge Marie dans l'Orthodoxie*, dans *Revue diocésaine de Namur*, janvier-février, pp. 37-65.

Rev. John S. ROMANIDES, *Orthodox Ecclesiology according to Alexis Khomiakov*, dans *The Greek Orthodox Theological Review*, no 1, 1956, pp. 57-73 [1].

George EVERY, S. S. M., *The Schism. Solutions and Problems*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, no 7, 1956, pp. 305-313.

1. L'étude se réfère fréquemment aux travaux de A. GRATIEUX sur Chomjakov. Dans sa conclusion l'A. constate que le théologien russe, au lieu de baser son ecclésiologie sur la sotériologie et la christologie patristiques, se conformait, comme en général dans le mouvement slavophile, à la philosophie allemande contemporaine avec sa conception de la vie sociale comme un organisme, et qu'il s'imaginait que les paysans étaient les orthodoxes par excellence grâce à certains traits inhérents au caractère national. On n'y trouve pas une théologie de la lutte contre les puissances sataniques, la mort et la corruption, en vertu du baptême.

Protestants. — Le service de presse évangélique en Allemagne a publié le 29 novembre un communiqué disant que l'évêque luthérien bavarois Hermann DIETZFELBINGER avait été mandaté par la direction de l'Église luthérienne évangélique unie d'Allemagne (VELKD), pour des questions concernant l'Église catholique romaine. Au Synode général de Hanovre en juin dernier, les évêques luthériens ont délibéré longuement sur les rapports entre l'Église luthérienne allemande et l'Église catholique romaine, et ils ont examiné des informations sur les tendances existant dans certains milieux et chez certaines personnes cherchant un rapprochement avec la théologie romaine [1]. L'évêque Dietzfelbinger est connu pour sa compétence en cette matière, et s'est acquis par son attitude irénique l'estime de beaucoup de ses compatriotes catholiques. Les évêques, dans leur communiqué, font sans doute surtout allusion aux groupes gravitant autour des pasteurs Hans ASMUSSEN, Max LACKMANN, Wolfgang LEHMANN et d'autres, qui ne cessent d'en appeler à l'opinion publique, par leurs publications et réunions, insistant sur la nécessité d'entrer en dialogue avec « Rome » [2].

La création d'un INSTITUT JOHANN ADAM MOEHLER à Paderborn, qui s'est ouvert le 19 janvier dernier, ne peut être, concernant tout ceci, qu'un événement de bon augure. Toutes les facultés de théologie catholique d'Allemagne et de nombreux et éminents théologiens d'Europe étaient présents à la cérémonie d'inauguration, présidée par l'archevêque, Mgr Lorenz JAEGER, autour de qui, depuis de longues années, des rencontres de travail œcuménique ont eu lieu. Les BUTS du nouvel Institut sont les suivants : 1° Recherche et exposé scientifiques des doctrines, du culte, de l'organisation et de la vie des confessions

1. Cfr *ELK* 15 décembre. L'évêque Dietzfelbinger, lors du synode général de la *VELKD* en juin dernier, avait fait un rapport très remarqué sur le thème de la tolérance, cfr *Chronique* 1956, p. 312. Dans *Una Sancta* n° 4, 1956, le P. Th. SARTORY s'y réfère dans l'art. *Gedanken zur Toleranz. Ansprache von Landesbischof Dietzfelbinger*, pp. 158-175.

2. Cfr à ce sujet *HK* décembre, pp. 116-118. A l'occasion de la Semaine, un dialogue radiodiffusé à eu lieu entre Mgr Robert GROSCHE, doyen de Cologne, et les deux pasteurs H. ASMUSSEN et M. LACKMANN, sur le thème de la Papauté. La discussion se tenait dans la grande salle de la maison de la Radio-Cologne, pleine à craquer.

réformées ; 2° Exposé de la foi catholique romaine dans toute sa plénitude, comme réponse aux questions réformées ; 3° Souci de transmettre un acquis, surtout à ceux qui sont dans le ministère des âmes. L'Institut, dont la direction a été confiée au Prof. Édouard STAKEMEIER, aura comme organe la revue *Catholica*, éditée jusqu'ici par Mgr Robert GROSCHE, doyen de Cologne. Ce centre d'études tient à être en contact avec tout ce qui se fait ailleurs dans le domaine de l'œcuménisme catholique. Ce point a été souligné par la présence, à l'ouverture de l'Institut, du Prof. J. WILLEBRANDS de Warmond, secrétaire de la « Conférence catholique pour des questions œcuméniques », qui depuis quelques années, sert de lien entre les œcuménistes catholiques de différents pays [1].

D'autres centres catholiques d'études ont été ouverts à WIESBADEN et à MUNICH. Lors de l'ouverture de l'Académie de Wiesbaden, Mgr STOHR, évêque de Mayence, a « chaudement recommandé d'établir un dialogue amical » entre l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN et la nouvelle institution. A Munich le Cardinal Joseph WENDEL a dit dans son discours inaugural que l'Académie de Munich souhaitait entretenir « de bonnes relations de voisinage » avec l'Académie évangélique de TUTZING, sur le lac Starnberg. Il estime que les principales recherches de la nouvelle académie mèneront logiquement à préciser comment peut s'articuler la tolérance chrétienne avec l'intolérance qu'implique la recherche de la vérité [2].

La revue *Verbum Caro*, dirigée par le Prof. J. L. LEUBA et rédigée désormais par la communauté de Taizé, célèbre ses dix premières années d'existence. Le premier fascicule du vol. XI (n° 41), paraît sous une nouvelle tenue :

« Le changement ne signifie évidemment aucune modification de notre orientation. Nous voudrions toujours plus et toujours mieux découvrir les implications œcuméniques, universelles d'une pensée authentiquement biblique, nous fonder toujours plus solidement dans la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament et nous ouvrir toujours plus largement à la vie de l'Église universelle : telle est notre fondamentale intention » (Éditorial).

1. Cfr *HK* février, pp. 206-207.
2. Cfr *SŒPI* 22 février.

Dans ce même fascicule, on trouve les articles suivants :

Roger SCHUTZ, frère prieur de Taizé, *Pour un bon œcuménisme ;*

Abbé Ch. MOELLER, *Ce qu'apporte aux catholiques le dialogue œcuménique ;*

F. F. TORRANCE, *Liturgie et Apocalypse ;*

J. L. LEUBA, *Études critiques* (la *Dogmatique* française de K. BARTH et le livre de René MARLÉ, S. J., *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament.*)

A l'université de NIMÈGUE (Pays-Bas), le P. J. F. LESCRAUWAET, M. S. C., a présenté une thèse très remarquée, publiée sous le titre *Le mouvement liturgique parmi les Réformés hollandais dans une perspective œcuménique.* Ce livre souligne la nécessité, tant pour les catholiques que pour les protestants, de chercher la vraie catholicité dans les formes du culte, afin que tous les chrétiens puissent y reconnaître l'essentiel de la religion du Christ.

Signalons encore quelques articles : Dans *Études théologiques et religieuses* (Faculté protestante de Montpellier), n° 3, 1956, P. PETIT, *Actualité catholique,* (pp. 14-33) ; J. M. HORNUS, *Chronique orientale : l'Église maronite.*

Dans la *Revue Nouvelle,* 15 février, Roger AUBERT, *Un grand livre sur la tolérance au siècle de la Réforme,* pp. 211-25 (sur les deux vol. de l'*Histoire de la Tolérance* du P. J. LECLER, S. J.).

Dans *Benediktinische Monatschrift,* n° 1-2, 1957, D. Damasus ZÄHRINGER, *Evangelische Einzelbeichte?,* pp. 61-69.

Dans UNITAS (éd. angl.), n° 2 et 3, 1956, Prudencio DAMBORIENA, S. J., *Trends of the Ecumenical Movement in American Protestantism.*

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Coptes.* Dans *Ekklisia* du 1er décembre, le métropolite GEORGES, ci-devant de Neurokopion, expose méthodiquement ses vues sur la manière de réaliser l'union entre les Orthodoxes et les Coptes. Le désir y est. Il faut 1° expliquer aux Coptes comment ils peuvent accepter la formule chalcédonienne comme équivalente à la cyrillienne à laquelle ils tiennent : *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.* S. Cyrille a reconnu cette équivalence, pourquoi n'en feraient-ils pas autant ? 2° Mais alors Dioscore, qu'ils considèrent comme leur chef et comme saint ? Il faut d'abord qu'ils acceptent Chal-

cédoine et puis 3° qu'ils soient amenés à reconnaître l'excommunication portée par le concile contre Dioscore « fût-ce avec le droit de demander la révision de cette sentence ». Tout ceci demandera le plus grand tact.

L'École théologique de Chalki a vu ses trois premiers élèves éthiopiens terminer le cycle complet des études. Les heureux diplômés furent reçus avec une affection toute particulière par le patriarche de Constantinople [1].

Anglicans. — L'Orthodoxie grecque ne se montre pas très encourageante pour ce qui concerne les conversations entre l'Église orthodoxe de Russie avec l'Église d'Angleterre. *Ekklisia* du 20 décembre donnait un compte rendu détaillé des discussions entre anglicans et membres de cette Église en juillet 1956 à Moscou. On y soulignait la position orthodoxe, à laquelle les anglicans n'auraient qu'à se conformer.

Dans *Grigorios ho Palamas*, nov.-déc. 1956, se lit la dernière partie d'une longue étude *Histoire de la réforme dans l'Église anglicane* due à la plume du prof. P. TREMBELAS, de la faculté de théologie d'Athènes, une des grandes personnalités de l'Église grecque de nos jours. Ses conclusions sont particulièrement intéressantes parce qu'elles rejettent énergiquement et sans équivoque toute idée que la *comprehensiveness* anglicane puisse être reconnue comme légitime par l'Orthodoxie. En cela il marque son désaccord avec la position du prof. ALIVISATOS. « Il est inutile de dire que ce caractère de l'Église anglicane neutralise le sérieux des accords auxquels ont abouti les conversations entre Orthodoxes et anglicans, car, d'une part, il est démontré que ces accords sont réalisés non pas avec toute l'Église anglicane mais avec une partie seulement ; et d'autre part, les anglicans qui arrivent à cet accord, restent parfaitement libres de maintenir leur communion avec la variété de nuances existantes dans l'Église anglicane. Sans que nous doutions de la sincérité qui caractérise ces accords, nous ne devons jamais oublier qu'ils sont atteints dans une ambiance de *comprehensiveness* ».

1. Cfr *AA* 17 octobre.

Célébration œcuménique annuelle à Paris. — Cette année encore, à l'Institut St-SERGE, en la fête des Trois Hiérarques (12 février), une liturgie grecque a été célébrée solennellement, suivie d'une réunion dans l'auditoire de l'Institut. De nombreux représentants de différentes confessions y assistèrent. Le recteur de l'Institut, Mgr CASSIEN, a fait une allocution après la liturgie. Signalons parmi les personnalités présentes à cette rencontre fraternelle, l'évêque grec orthodoxe de Paris, Mgr MELETIOS, un évêque catholique grec, Mgr RAYMUNDOS, le Pasteur Marc BOEGNER, le Rme P. DUMONT, O. P., d'Istina, et le Rev. H. R. T. BRANDRETH, recteur de l'Église anglicane de Paris.

Quelques articles :

Hildegard SCHAEDER, *Grundprobleme des evangelisch-orthodoxen Gespräches*, dans *Ökumenische Rundschau*, février, pp. 23-43.

Avery R. DULLES, S. J., *The Orthodox and the Ecumenical Movement*, dans *The Downside Review*, janvier, pp. 38-54.

H. J. CARPENTER et O. CHADWICK, *Une délégation anglicane à Moscou*, dans *Bulletin œcuménique anglican*, décembre 1956, pp. 16-24.

Robert P. CASEY, *A Russian Orthodox View of New Testament Textual Criticism*, dans *Theology*, février, pp. 50-45.

N. AFANASSIEFF, *Le sacrement de l'Assemblée*, dans *IKZ*, n° 4, 1956, pp. 200-213.

Proche-Orient chrétien, n° 4, 1956, contient la suite de l'étude *Le Patriarcat de Moscou et l'Orthodoxie dans le Proche-Orient : III. Dans le patriarcat d'Alexandrie*, pp. 317-332.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Église d'IRLANDE (anglicane) a fixé les conditions de la reconnaissance des ministres du culte, et de la participation à la sainte Cène entre l'Église d'Irlande et celle de l'Inde du Sud (CSI). Il s'agit d'une adaptation des résolutions prises par les Convocations de Cantorbéry et York. Elles sont fondamentalement en accord avec le degré le plus élevé d'intercommunion qui soit établi en Angleterre [1]. Dans *The Eastern Churches Quarterly*, n° 7, 1956, le P. Henry ST JOHN, O. P., sous le titre *A Papalist and the Church of South India*, donne un compte rendu de la brochure de Donald REA, *The Church of South India and the Church.*

1. Cfr *SŒPI* 30 novembre.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* de janvier contient, pourrait-on dire, trois sujets : une théologie biblique de l'Église (articles), quelques réalités œcuméniques importantes *(Ecumenical Chronicle)*, des réflexions sur le marxisme face au christianisme (plusieurs comptes rendus compétents dans la bibliographie).

J. ROBERT NELSON (méthodiste) : *Many Images of the One Church* (Espèce d'introduction au sujet et en même temps un aperçu du travail ecclésiologique de *Foi et Constitution :* la Bible parle de l'Église en plus de 80 images qui sont toutes nécessaires pour comprendre quelque peu le mystère de celle-ci. De plus, il se fait que les différentes dénominations chrétiennes ont chacune une prédilection pour *une* de ces images. D'où le caractère particulièrement œcuménique du thème) ; GABRIEL HEBERT (anglican) : *The Church which is His Body*; ERNEST BEST (presbytérien) : *The Body of Christ;* BISHOP CASSIAN (orthodoxe) : *The Family of God* (Étude exégétique sur les implications de l'image *Oikos*) ; J. B. SOUČEK (frère tchèque) : *The Good Shepherd and His Flock* ; N. A. DAHL (luthérien) : *The People of God.*

Dans le *Chronicle : Ecumenical Work Camps. An Expression of the Permanent Obligation of the Churches to Inter-Church Aid and Ecumenical Action* (Ces camps sont des microcosmes du Mouvement œcuménique, p. 170) ; L. GAUTHIER (vieux-catholique) : *The 25th Anniversary of Intercommunion between the Anglican and Old Catholic Churches* (L'auteur tâche de tirer les principales conséquences œcuméniques de cet événement tant pour les deux confessions en cause, que pour le Mouvement œcuménique tout entier) ; KENNETH GRAYSTON (qui n'est pas présenté au lecteur), *The Ninth World Methodist Conference.*

Le *World Council Diary* consacre tout un paragraphe : *The Ecumenical Dimension* à exposer les critères œcuméniques des décisions que le Conseil œcuménique prend dans les crises internationales.

Le COMITÉ EXÉCUTIF du Conseil œcuménique, formé de 12 membres, a tenu sa session d'hiver à Genève du 4 au 8 février. Ses Actes contiennent l'approbation des déclarations faites en novembre dernier par les dirigeants du Conseil au sujet des crises de Hongrie et de Suez. Quant à l'ajournement des conversations

avec le Patriarcat de Moscou [1], le Comité laisse les dirigeants du Conseil juger de ce qu'il y a à faire. Selon le rapport du secrétaire général, le patriarcat avait accepté l'ordre du jour fixé, y compris un débat sur la Hongrie et Suez.

Le Dr. Norman GOODALL, secrétaire du Comité mixte du Conseil international des Missions (CIM) et du Conseil œcuménique, a fait un rapport des progrès réalisés vers l'intégration des deux Conseils.

Le Très Rév. G. K. A. BELL, évêque de Chichester, le métropolite Mgr JACQUES de Malte, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT et et le Dr Hans-Heinrich HARMS, directeur associé de la Division des Études du COE, ont été nommés par le Comité pour représenter le Conseil œcuménique à l'Assemblée de la Fédération luthérienne mondiale, qui se tiendra en août prochain à Minneapolis, Minn., USA.

Officiellement invité par le Conseil chrétien-national de CEYLAN à tenir la 3e Assemblée du COE (1960) dans cette île, le Comité central, qui se réunira en août à Yale, USA, prendra à ce sujet les décisions attendues.

SŒPI du 15 février publie une liste particulièrement fournie des réunions de caractère œcuménique qui auront lieu au cours de cette année dans de nombreux pays [2].

10 mars 1957.

1. Cfr ci-dessus p. 71.

2. Dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, n° 4, 1956, le prof. Roger MEHL consacre une étude critique au livre de Gustave THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Œcuménique* (Louvain, 1955). Relevons-y cette phrase : « On imagine fort bien que ce livre aurait pu être l'œuvre d'un des départements de la Division des Études du Conseil œcuménique. C'est dire que le Mouvement œcuménique a aujourd'hui des collaborateurs précieux parmi les théologiens de l'Église romaine elle-même ; c'est dire du même coup combien en peu d'années le Conseil œcuménique a réussi à s'imposer et a acquis une autorité de fait indiscutable ».

Notes et documents.

I. — La Bibliothèque grecque des Pères et auteurs ecclésiastiques.

La chronique d'*Irénikon* a annoncé l'an dernier (1956, n° 1, p. 74) la parution à Athènes de la « Nouvelle Bibliothèque des Pères et des auteurs ecclésiastiques grecs », parue sous les auspices de l'*Apostoliki Diakonia*. Il nous plaît de rappeler, à cette occasion, ce que la revue de la jeunesse orthodoxe *Syndesmos* écrivait il y a quelque temps du mouvement de « retour aux sources », si vigoureux dans le monde catholique : « Nous savons que l'Église orthodoxe n'a jamais rompu avec la vraie tradition biblique, liturgique, patristique. Mais nous, Orthodoxes, en sommes-nous conscients ?... Nombreux sont les Orthodoxes pour qui ce mouvement de retour aux sources au sein de l'Église catholique a permis de redécouvrir ce que l'Église orthodoxe possède déjà et qui reste comme une richesse inexplorée et inexploitée. Les théologiens catholiques nous ont, dans de nombreux cas, ouvert les yeux sur nos propres richesses ; c'est à nous de les découvrir et de les vivre... Nous ne sommes qu'au début de cette période de la vie de l'Église qui aspire vers ce renouveau. Il serait vraiment regrettable ou même tragique que la jeunesse orthodoxe ne se rende pas compte de toute la valeur de ce mouvement et n'y participe pas » (C. ELTCHANTINOFF, *Retour aux Sources*, dans *Syndesmos*, printemps 1955, p. 1-2). Ces souhaits sont en voie de se réaliser.

On sait que le Patriarcat de Moscou vient de faire paraître une édition de la Bible en russe, avec nouvelle orthographe, en un grand volume in-4° de 1275 p. (cfr *Irén.*, 1956, n° 3, p. 290). Les Russes de l'émigration, d'autre part, préparent une revision du texte du Nouveau Testament. Les Grecs aussi ont publié récemment une réédition du Nouveau Testament suivant le texte traditionnel en

grec ancien (*Irén.*, 1956, n° 1, p. 72) — tout autre texte étant interdit (*Ibid.*, n° 2, p. 190), — ainsi qu'une réédition du texte des LXX, ce qu'ils n'avaient plus fait depuis cent cinquante ans.

C'est aussi avec joie qu'on peut saluer la parution d'une édition manuelle des Pères grecs en langue originale, faite par des Grecs et pour des Grecs. Édition sans prétention scientifique, nous dit-on, et qui n'a d'autre but, pour le moment du moins, que de donner, en des volumes de format commode et de prix abordable, le texte grec courant des œuvres des Pères. Le travail, commencé en 1955, est dirigé par M. B. M. Vellas, jadis directeur de l'*Apostoliki Diakonia*, et compte déjà sept volumes dont voici le détail.

Tome I : S. Clément Romain : La lettre aux Corinthiens, l'œuvre appelée 2de aux Corinthiens, les 20 homélies pseudo-clémentines et le second Épitomé (aux 179 chapitres). On voit que seul les textes existant en grec ont été publiés, qu'on a évité les doublets ou ce qui y ressemble, et qu'on ne s'est pas arrêté aux fragments conservés dans les versions orientales. M. Vellas annonce dans son Introduction, qu'on n'exclut pas la publication ultérieure, en traduction grecque, des autres parties. C'est donc le travail le plus urgent qui a été fait, mais c'est déjà là un mérite. Les introductions à chaque auteur sont empruntées, pour tous les volumes, à la *Patrologie* de Balanos, parue en grec en 1930 à Athènes, et des annotations indiquent certains travaux postérieurs.

Tome II : Constitutions apostoliques, Canons apostoliques, Épitomé du 8e livre des Constitutions, Canons ecclésiastiques des saints Apôtres (encore appelés, suivant le ms de Vienne, *Αἱ διαταγαὶ διὰ Κλήμεντος*), La *Didachê*, le Martyre de Clément, l'Épître de Barnabé, l'Épître à Diognète, les Lettres d'Ignace sous leurs deux formes et leurs additions apocryphes, et le Martyre d'Ignace.

Tome III : La Lettre de Polycarpe aux Philippiens (les chap. 10, 11, 12 et 14 sont donnés en latin), le Martyre de Polycarpe, le Pasteur d'Hermas (avec suppléance en latin des parties manquantes dans le grec), les fragments de Papias (grec-latin), de Quadratus, l'Apologie d'Aristide (id.), les deux apologies et le dialogue de Justin.

Tome IV : Continuation des œuvres de Justin (œuvres inauthentiques) : Le Discours aux Grecs, Discours et Exhortation aux Grecs, De la Monarchie divine, Lettre à Zéna et à Sérenus, Exposé de la vraie foi, Réponses aux Orthodoxes, Questions des chrétiens aux

Grecs, Question des Grecs aux chrétiens, Réfutation de certaines doctrines aristotéliciennes, De la Résurrection, Actes du martyre de Justin, Chariton, etc. ; le Discours aux Grecs de TATIEN, les Fragments grecs de MÉLITON, la Supplique pour les chrétiens et le traité de la Résurrection d'ATHÉNAGORE.

Tome V : Les 3 livres à Autolycus de THÉOPHILE d'Antioche, la Satire d'HERMIAS, les fragments d'HÉGÉSIPPE, les fragments grecs d'IRÉNÉE (qui tiennent malheureusement en moins de 100 pages, la plus grande partie des œuvres connues du saint Docteur n'existant plus en grec) ; et les *Philosophoumena* d'HIPPOLYTE.

Tome VI : Continuation des œuvres vraies ou présumées d'HIPPOLYTE : Homélie sur l'hérésie de Noët, Fragments du « Petit labyrinthe », les 4 livres du commentaire sur Daniel, Fragments sur la Genèse (un passage en latin), sur les Bénédictions de Jacob, Fragments sur Balaam, sur le Cantique du Deutéronome, sur l'Interprétation de Ruth, sur Elcana et Anne, sur la Pythonisse (*I Reg.* 28, 8), sur les Psaumes, sur les Proverbes, sur le Cantique, sur l'Ecclésiaste, sur Isaïe, sur Ézéchiel, sur Matthieu, sur la Distribution des talents, sur les deux Larrons, sur Jean et la Résurrection de Lazare, Fragments d'une lettre à Basilide, du traité sur la Résurrection et l'incorruptibilité et du traité sur la Pâque ; le traité de l'Antéchrist, l'homélie contre les Juifs, le Discours contre les Grecs, la Table pascale, la Chronique (en partie en latin), le traité sur la sainte Théophanie, celui contre Véron et Hélicos sur l'Incarnation, le traité de la Fin du monde, sur les XII Apôtres, sur les LXX disciples, le récit et les Actes du martyre d'Hippolyte et de ses compagnons.

Tome VII : De CLÉMENT d'Alexandrie : le Protreptique, le Pédagogue et les deux premiers livres des Stromates.

Tous les volumes sont munis d'index scripturaires, thématiques et nominaux, qui pourront rendre, aux lecteurs occidentaux, de très grands services, surtout lorsque le nombre des volumes sera un peu plus considérable. On sait en effet que les index scripturaires et autres qui avaient été préparés par les éditeurs de la *Patrologie grecque* de Migne ont brûlé dans l'incendie de l'imprimerie de Montrouge, et n'ont jamais été remplacés.

Sans doute, tout n'est pas parfait dans cette collection. La bibliographie est souvent insuffisante et pas à jour ; mais tels quels ces volumes pourront être des plus utiles, ne fût-ce d'abord que pour l'initiation des Grecs eux-mêmes à la théologie des Pères. Nous sommes plutôt heureux de voir figurer les œuvres apocryphes jointes

à celles des auteurs auxquels la tradition les a longtemps attribuées. Au moins, on les trouve ; ce qui n'est pas toujours le cas dans les autres collections. Les introductions du reste, se chargent d'informer le lecteur. En tout cas, cette collection représente un bel effort qui ne peut être qu'encouragé à tous points de vue. Il est souhaitable que les éditeurs recueillent tous les fonds désirables et les collaborateurs qualifiés pour continuer au même rythme ce qu'en deux ans ils ont réussi à accomplir.

Presque tous les travailleurs qui ont constitué les éditions anciennes et modernes d'où cette collection a pu être extraite, — et ils ont été en très grand nombre — sont des Occidentaux qui ont consacré à ce labeur, par amour de la patristique grecque, les meilleures années de leur vie.

Le 8e ou le 9e volume qui commencera de nous donner les ouvrages grecs d'Origène, posera d'une manière plus instante encore que pour Irénée le problème du texte latin, une très grande partie de l'œuvre origénienne n'existant plus qu'en cette langue. Nous sommes curieux de voir comment les éditeurs vont le résoudre. De toute manière, ce que nos frères d'Orient peuvent accomplir aujourd'hui est un travail auquel catholiques et Orthodoxes auront collaboré pour l'édification de l'Église.

D. O. R.

II. — Autour de Newman.

Le centenaire de la conversion de Newman, célébré en 1945, avait provoqué déjà une efflorescence d'ouvrages sur le grand écrivain anglais. Tout récemment (été 1956), s'est tenue à Luxembourg une conférence newmanienue internationale, réunissant une trentaine de spécialistes, tous animés de la même intention : revaloriser pour notre époque l'héritage religieux et littéraire laissé par le grand Cardinal — lui-même avait prédit la reprise de ses idées pour un siècle après seulement (cfr *Herder-Korrespondenz*, t. XI, nov. 1956, p. 56).

Faire connaître la vie et les doctrines de Newman était déjà le but de la si vivante biographie écrite par Wilfrid Ward au début de ce siècle, à laquelle toutes les études suivantes devaient se référer. Entre les deux guerres l'intérêt se porta surtout sur les enseignements de Newman concernant l'Église : rechristianiser la société par une

notion claire de celle-ci et un dévouement total à son action, était en effet au centre de ses préoccupations. C'est ce qu'avait mis en lumière en 1936 un pasteur protestant néerlandais, devenu catholique, dans une thèse destinée à obtenir le titre de docteur en théologie de l'Université calviniste d'Utrecht, W. H. VAN DE POL : *L'Église, dans la vie et la pensée de Newman* (en néerlandais : Nijkerk, Callenbach). Le titre bien choisi faisait comprendre déjà que la pensée de Newman n'était pas systématique, mais s'était enrichie continuellement, reflétant les polémiques et les préoccupations du moment. Dix ans plus tard paraissait en allemand un magistral ouvrage dû à Otto KARRER : *Le Cardinal Newman, l'Église* (deux volumes d'extraits ; Zurich, Benziger, 1946, 424 et 420 p.). Les citations y sont souvent de plusieurs pages : Newman nous parle lui-même, et les textes sont agencés et reliés par des notes qui permettent de suivre le développement des idées au cours de la carrière du grand Cardinal. L'Église est le corps du Christ ; elle ne s'ideutifie pas avec le Christ, mais il lui est présent et dirige sa vie par la triple fonction prophétique ou enseignante, sacerdotale et pastorale, qu'il exerce par des agents humains.

C'est en somme cet ouvrage, ou plutôt une adaptation de celui-ci, qui vient de paraître pour le public français dans la Collection *Unam Sanctam* [1]. Les citations y sont raccourcies, les notes intercalaires supprimées, le groupement des textes est différent, répondant davantage à un souci œcuménique. Ce n'est pas encore un traité de l'Église, mais un aperçu de l'ecclésiologie newmanienne.

Une présentation ultérieure de la pensée de Newman a été tentée dans une monographie due à N. SCHIFFERS, et divisée en deux parties [2] : évolution de la pensée sur l'Unité chez N. lors de son cheminement vers l'Église catholique, et théorie de cette Unité dans les ouvrages catholiques du Cardinal. Cette monographie a l'inconvénient de laisser dans l'ombre tous les problèmes qui se posaient de façou concrète à N. concernant l'attitude des catholiques vis-à-vis de l'Église, comment l'Église répond-elle aux besoins nouveaux de notre temps, etc.

Peut-être serait-il plus opportun de publier les œuvres complètes de N. en les mettant à la portée des lecteurs, dans leur langue, avec

1. John Henry Cardinal NEWMAN, *Pensées sur l'Église* (Coll. *Unam Sanctam*, 30). Trad. française par A. Roucou-Barthélémy. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 442 p.

2. N. SCHIFFERS, *Die Einheit der Kirche nach Newman.* Dusseldorf, Patmos, 1956 ; in-8, 330 p., 22,50 DM.

des introductions et des notes appropriées. C'est du reste ce que les éditeurs Desclée de Brouwer d'une part, pour les œuvres complètes, et Sheed and Ward pour les écrits autobiographiques complets seulement, ont récemment entrepris [1].

Il nous plaît de rapprocher encore ici deux ouvrages qui ont des traits communs et s'efforcent de synthétiser les vues de N. sur des problèmes particuliers ; le premier dû à la plume de M. BOEKRAAD [2], sur le problème de la connaissance rationnelle comparée à la connaissance religieuse, lorsqu'elle fait appel à d'autres certitudes que celle de l'évidence logique ; le second, celui du P. WALGRAVE [3], qui est le remaniement d'une édition néerlandaise parue antérieurement, et traite du problème de la croissance des connaissances religieuses et en particulier des dogmes. Les deux auteurs ont recueilli dans les ouvrages si variés du Cardinal tous les passages susceptibles d'éclairer le sujet ; ils ont analysé les textes avec une remarquable pénétration pour saisir les nuances délicates de l'introspection newmanienne. Le premier ouvrage arrive ainsi à décrire le cheminement ou le développement de la pensée de Newman à propos du libéralisme dans les questions de foi, le second, tout en fixant les conditions d'un développement légitime, multiplie les exemples de développements des vérités religieuses. Il porte son enquête plus avant que les textes et se demande si on peut attribuer une méthode psychologique proprement dite à Newman, ou bien un simple psychologisme à localiser dans les théories actuelles, chapitre d'un grand intérêt, comme celui consacré à l'influence de N. sur la pensée contemporaine. Tout en admirant l'érudition des deux ouvrages, le lecteur sera parfois arrêté et rebuté par la complexité des aperçus, complexité qu'on ne ressent pas en lisant les œuvres de N. Car s'il revient sans cesse aux mêmes problèmes, c'est pour les envisager d'une façon nouvelle. Cette méthode, si c'en est une, était celle des anciens Pères : ils ont enseigné dans des sermons, des opuscules et des écrits polémiques, rarement dans des traités. Leur pensée est alors dépendante des circonstances, des événements et des personnes. Ainsi aussi N. traite de la foi d'un point de vue presque purement philosophique

1. NEWMAN, *Écrits autobiographiques* (Coll. « Textes newmaniens », t. I et II). Trad. de I. Ginot et P. Renardin, Paris, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 445 p. — John Henry NEWMAN, *Autobiographical Writings*, Londres, Sheed and Ward, 1956 ; in-8, 339 p., 18/-.

2. A. J. BOEKRAAD, *The Personnal Conquest of Truth*, Louvain, Nauwelaerts, 1955 ; in-12, 327 p.

3. J. H. WALGRAVE, O. P., *Newman. Le Développement du Dogme*, Paris, Casterman, 1957 ; in-8, 398 p.

dans les sermons devant l'Université d'Oxford, alors que dans la dernière partie de son *Apologia*, œuvre polémique, on trouve un exposé sur l'infaillibilité du pape. Si on veut trouver en N. un guide sûr dans le désarroi de la pensée actuelle, il faudrait, mieux qu'une synthèse, rédiger un tract de faible ampleur, dans le genre des admirables *Historical Sketches* où est saisi sur le vif un personnage et une situation, et qui éclaire une doctrine. Cette saisie, N. la caractérisait par ces mots en parlant de S. Jean Chrysostome : « I speak of the kindly spirit and the genial temper with which he (S. Jean Chrys.) looks around at all things, which this wonderful world contains » (BOEKRAAD, p. 8).

Il nous faut encore dire un mot de deux ouvrages moins importants peut-être, mais qui ne peuvent être omis dans cette nomenclature. Le premier est une thèse de doctorat sur la notion d'autorité chez N., et due à R. D. DIBBLE [1], thèse sans prétention, d'une bonne érudition, et qui marque un souci constant de bien comprendre la pensée de N. aux différentes étapes de sa vie. Le choix des textes est judicieux, leur commentaire facile à comprendre et le lecteur suit avec intérêt l'évolution d'une pensée si riche et si nuancée. L'A. a bien marqué les deux points extrêmes de l'évolution de N. dans le cas présent. En 1837 dans son ouvrage intitulé *Prophetical Office*, il accusait l'infaillibilité du pape d'être une tyrannie de la conscience, aussi intolérable que le libéralisme appliqué à la révélation, et jugeait par la raison ce qu'on peut croire. En 1875 le même N. explique dans une lettre à Miss Froude, comment cette infaillibilité, désormais définie au Concile du Vatican, protège efficacement la liberté de pensée chez les fidèles et les théologiens. Entre ces deux extrêmes, N. maintient l'indéfectibilité de l'Église du Christ à laquelle il restait attaché par toutes ses énergies. Le second — et dernier ouvrage à signaler ici — est une courte biographie émaillée de textes judicieusement choisis et présentés par J. M. CAMERON [2] qui contient la liste des éditions des œuvres, avec de précieuses indications bibliographiques.

D. T. B.

1. Romuald A. DIBBLE, S. D. S., *John Henry Newman, The Concept of Doctrinal Authority*. Washington, The Catholic University of America ; in-8, 319 p.
2. J. M. CAMERON, *John Henry Newman* (Coll. « Writers and their Work », 72), Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 44 p., 2/-.

III. — Exposition œcuménique de Lyon.

Sous les auspices du Conseil œcuménique, une exposition œcuménique s'est tenue à Lyon du 11 au 27 janvier. Elle a été l'occasion d'une fraternité œcuménique très poussée. C'est ainsi que le Comité d'organisation avait demandé au P. MICHALON de prendre en charge le panneau sur la Prière, qui finalement a été centré sur le message de l'Abbé Couturier.

L'inauguration de l'Exposition eut lieu sous la présidence du Dr. Visser 't Hooft. Le Cardinal Gerlier souffrant était représenté par son auxiliaire S. Exc. Mgr. Dupuy. Il avait du reste voulu que les catholiques lyonnais fussent alertés sur le sens de cet effort, soit par une lettre adressée à tous les curés de la ville et de la banlieue de Lyon, soit par un article paru dans la presse 48 heures avant le vernissage.

Comment se présentait cette Exposition ? Elle était dominée par le Christ en gloire de la basilique de Vézelay, surmontant la longue liste des diverses confessions chrétiennes, et le vaste planisphère, sur lequel étaient accrochées des gravures des diverses liturgies à travers les continents.

Puis étaient évoquées les premières tentatives en faveur de l'Unité : concile de Lyon de 1274, colloque de Marbourg, colloque de Poissy, conversations de Malines. Les grandes conférences, d'où devait sortir le Conseil œcuménique, étaient rappelées, convergeant vers une clarté émergeante : le processus des ruptures est arrêté : on veut obéir à la Prière du Christ : Père, qu'ils soient un ! Les extraits des messages d'Amsterdam et d'Evanston sont là pour le signifier.

Alors étaient tracées les réalisations de ce Conseil sur tous les plans : affaires internationales, entr'aide des Églises, service des réfugiés (avec un stand réservé à la CIMADE), presse et information, organisation d'ensemble du Conseil œcuménique, département de la jeunesse (avec un panneau consacré à la communauté d'AGAPÈ), travaux de recherches théologiques et tout ce qui se rattache à la Division des Études et à l'Institut de Bossey.

Le terme est l'appel à la Prière. La figure de l'Abbé Couturier ici domine, encadrée par les textes les plus significatifs de son grand message. A la sortie, la composition picturale de frère Marc, de Taizé, commente la prière de la Didachè, en évoquant l'Eucharistie, signe de l'Unité de l'Église.

Le danger d'une telle suite de photos, dessins, statistiques, était que le visiteur s'arrêtât au spectaculaire. Le rôle des guides était important, et il fut excellemment tenu. Leurs commentaires soulignaient heureusement la portée des documents rassemblés, et complétaient ce qui n'avait pu être suffisamment exprimé sur les divers panneaux. Si des Pasteurs ou d'autres responsables furent parfois ces guides si appréciés, toutefois une vingtaine de jeunes, surtout étudiants, avaient été intelligemment préparés à ce service, et ils surent le remplir. Il y a là une prise d'intérêt actif pour l'œcuménisme.

Tel était bien du reste un des buts de cette Exposition. Elle voulait répondre à l'appel d'Evanston, en monnayant, au plan des paroisses, les divers aspects de l'œcuménisme. Son succès a montré que les chrétiens n'ont pas été indifférents à cet effort. Est-ce à dire que tout était assez éclairant ?

1) L'arbre généalogique des séparations, qui d'ailleurs avait quelques inexactitudes, ne suffisait pas pour établir les motifs sérieux de l'état des ruptures chrétiennes. Quittait-on l'Exposition avec la conviction que nos désunions sont réellement des drames sur le fond de la foi en toutes ses exigences ?

2) Il était difficile de parler de l'Église catholique en regard de l'Unité chrétienne. Elle n'est pas un membre du Conseil œcuménique. Mais celui-ci n'a jamais pu ignorer ce qu'elle signifie ; comme l'écrivait le Rév. O. Tomkins cette « absence de Rome est encore une présence ». Il semble qu'il eût fallu l'indiquer. A ce prix, plus d'un visiteur ne serait pas parti en se demandant comment Rome appréciait cette marche vers l'Unité ; en quoi elle y prenait part active ; quelles orientations elle donnait en face de l'évolution œcuménique.

Du reste parallèlement, une certaine impression d'absence apparaissait en regard des Églises orthodoxes qui posent, au sein du Conseil, un certain nombre de questions majeures.

3) Mais c'est ici que nous touchons la difficulté capitale. Il était malaisé de traduire, par documents photographiques et statistiques, ce qui est le cœur de la tâche œcuménique : le travail de recherche doctrinale. Il est à souhaiter que beaucoup de visiteurs n'aient pas quitté l'Exposition en concluant que le Conseil œcuménique

ne serait qu'une conjugaison d'efforts éducatifs, sociaux, charitables, chrétiens certes, mais qui mettraient à un plan trop modeste le grand labeur d'études théologiques. Ce jugement serait foncièrement faux. Est-ce qu'un groupe d'artistes n'évoquerait pas graphiquement, picturalement, symboliquement, ces questions fondamentales ? Certains essais semblent en établir la possibilité.

4) Le manque de perspectives historiques suffisantes n'a pas permis de souligner le caractère vraiment neuf de la création du Conseil œcuménique et de tout l'actuel mouvement vers l'Unité, qui serait apparu plus nettement encore comme un renversement du processus multiséculaire des ruptures chrétiennes, et comme une méthodologie patiente vers un remembrement de la chrétienté, qui a jadis connu tant d'unions avortées.

Le Comité de l'Exposition a eu conscience, par avance, de toutes les limites ici signalées. Il a été acculé par le temps, comme par la nouveauté de ce qu'il entreprenait. Ceci explique également des défectuosités techniques, pour la composition de certains panneaux : harmonisation des couleurs, équilibre de la décoration ou de la densité de l'image par rapport au texte, éclairage.

Probablement cette Exposition entreprendra un périple à travers la France et à l'étranger. Si les projets prennent corps, l'architecte et les responsables se préoccupent de faire droit à ces remarques ou de combler ces lacunes. Mais tel quel, il y a là un utile instrument d'éveil œcuménique, qui doit toujours, même amélioré, être entre les mains de commentateurs compétents, pour lui faire remplir la tâche éducative qu'on se propose.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Walter Windfuhr. — Seder Toharot. Text, Übersetzung, Erklärung. (Rabbinische Texte, Erste Reihe : die Tosefta, B. 6, H. 1-8), Stuttgart, Kohlhammer, 1952-56 ; in-8, 336-152 p., DM 48.

Cette collection entreprise jadis par Kittel et Rengstorff, a pour but de publier et de traduire les anciens textes rabbiniques de l'époque des Tannaïtes.

Des douze traités que contient le *Seder Toharot* (traité des purifications), voici les deux premiers : *Kelim* (= ustensiles) et *Ahilot* (tentes, demeures) et même déjà le premier chapitre en hébreu du traité *Negaim*. L'édition de la Tosephta de M. S. Zuckermandel (Pasewalk, 1880) avait comme base le codex d'Erfurt, comparé avec le manuscrit de Vienne et les premiers imprimés (Venise, 1521). Mais on sait que cette édition n'a pas la confiance des spécialistes. Pour la nouvelle édition, l'A. s'est limité aux mss. ; il disposait d'un nouvel élément, le *Fragments Cambridge* E_2 (lacuneux). Cette traduction est la première qui ait été publiée. La difficulté qu'elle présente réside d'abord dans un vocabulaire étendu de mots concrets et spécialisés, souvent formés sur un modèle étranger, parfois mal attestés. Un cas comme *patīḳ* que l'A. doit se contenter de transcrire dans la traduction en indiquant plusieurs possibilités en note, illustre bien cette difficulté (p. 18, note 50). D'autre part le style abrégé en présente une nouvelle ; il faut continuellement reconstruire les sous-entendus, pour rendre le texte intelligible. Ainsi cette traduction se trouve chargée de parenthèses nombreuses. Les annotations montrent comment cette traduction est portée par une *Kleinarbeit* minutieuse. Avec prudence et autorité l'A. laisse une place honorable à ce qui lui est resté incompréhensible, et il ne manque pas de le noter. De brèves prénotices, en vue de faciliter la lecture, introduisent la traduction de *Kelim* (p. 2-4 et p. 60-61) et celle de *Ahilot* (p. 192-197) ; elles sont bienvenues. Il aurait été pratique pour le moins, d'introduire également le texte hébreu par une notice sur les sigles, les manuscrits, etc... Cela n'aurait pas nui à la sobriété rigoureuse de l'édition. La qualité du travail et le soin de celle-ci nous font désirer la parution prochaine des traités suivants du *Seder Toharot.*

D. A. T.

Kurt Schubert. — Die Religion des nachbiblischen Judentums. Vienne, Herder, 1955 ; in-8, VIII-244 p., DM 14,80.

Voici un livre qu'on peut conseiller à tous ceux qui cherchent à s'initier à la pensée juive post-biblique. S'adressant à des lecteurs non spécialisés, l'A. a trouvé une expression simple et claire. Son ouvrage n'est point un entassement de termes techniques, ni d'autre part une reproduction d'idées générales. Par de nombreuses citations il nous met réellement en contact avec une pensée, tâchant de montrer comment le judaïsme lui-même a compris sa religion à travers les âges. La période ancienne, la plus importante, occupe à peu près la moitié du volume, ses thèmes sont toujours traités dans une vue d'ensemble avec leur origine vétéro-testamentaire, ainsi qu'avec les documents de Qumran. La deuxième et troisième parties traitent du moyen âge et de l'époque moderne jusqu'au sionisme politique de Théodore Herzl, avec son livre *Der Judenstaat* (Vienne, 1896). Les notes et références placées à la fin de l'ouvrage, une bibliographie choisie pour chaque chapitre aideront ceux qui désirent pénétrer plus avant dans cette histoire. On ne lira pas sans profit ces pages basées sur la connaissance solide de l'A. D. A. T.

Dom Jacques Dupont. — Les Béatitudes. Bruges, Éd. de Saint-André, 1954 ; in-8, 327 p., 270 fr.

L'A. nous avertit dans son introduction qu il n'a pas voulu faire un travail parfaitement original, mais plutôt une synthèse de tout ce qui a déjà été acquis par les autres commentateurs, dont il a replacé chaque conclusion particulière dans son cadre, sur la base d'un examen attentif du problème littéraire. Cet examen occupe les deux premiers chapitres de l'ouvrage. Dans les trois autres chapitres, l'A. cherche à dégager les caractéristiques fondamentales des trois formes dans lesquelles les béatitudes se présentent à nous : forme probable de la traduction grecque du document araméen (tendance prophétique), forme de Luc (tendance sapientielle), forme de Matthieu (tendance catéchétique) ; les caractéristiques propres de chaque auteur inspiré ne contredisent pas sa fidélité au message du Christ. La grande érudition de l'A. est une assurance pour la solidité de l'exposé, qui s'adresse surtout aux exégètes professionnels.

D. M. v. d. H.

Lucien Cerfaux et Jules Cambier, S. D. B. — L'Apocalypse de saint Jean lue aux Chrétiens. (Lectio divina, 17). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-8, 238 p.

Voici un commentaire biblique de grande valeur, accessible à tout chrétien instruit qui veut se donner un peu de peine pour entrer en contact avec le message inspiré de l'Apocalypse. Les AA. nous présentent une traduction assez littérale, mais très coulante toutefois, du Livre, accompagnée de notes explicatives ; un commentaire plus développé lie les péricopes entre elles ; des textes parallèles de l'A. T. servent d'introduction à la plupart des péricopes ; des vues d'ensemble sur la signification religieuse et la construction littéraire de l'Apocalypse terminent l'ouvrage.

D. M. v. d. H.

Adolf Kolping. — Sacramentum Tertullianeum. I : Untersuchungen über die Anfänge des christlichen Gebrauches der Vokabel sacramentum. Munster/W., Regensberg, 1948 ; in-8, 110 p., DM 6.

Carl Becker. — Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung. Munich, Kösel, 1954 ; in-8, 383 p., DM 24,80.

Heinrich Karpp. — Schrift und Geist bei Tertullian. Gütersloh, Bertelsmann, 1956 ; in-8, 74 p., DM 5,80.

La première de ces trois études n'a pas un objet particulièrement nouveau. Le rôle de Tertullien dans l'évolution sémantique du mot *sacramentum* a été souvent étudié depuis soixante ans. A. K. expose avec méthode les positions de ses devanciers. Il les critique avec assez de pénétration pour faire son profit de toutes, avec assez de nuance pour n'en démolir aucune, avec assez d'équilibre pour que sa propre position n'apparaisse pas parfaitement limpide. Tous les textes latins classiques sont analysés sobrement, puis ceux de l'antiquité chrétienne, et enfin, dans leur ordre chronologique, ceux de Tertullien. Le sens essentiel est celui de serment (militaire), non sans que se devine, latent, celui de consécration, sinon d'initiation. La Bible latine a déjà consacré la traduction de *mysterion* par *sacramentum*. L'application du mot, dans son sens premier, à l'engagement du baptême, fera ressortir — sans peut-être que Tertullien en soit tout à fait conscient — l'ambivalence *réelle* de ce mot appliqué à un sacrement qui est *à la fois* engagement et initiation. Mais le sens « mystique » ne deviendra habituel que dans les écrits postérieurs au *De Baptismo*.

C. B. s'attache surtout à un problème de composition littéraire et de tradition manuscrite. L'*Ad Nationes* n'est que l'esquisse de ce qui deviendra, dans le courant de la même année 197, l'*Apologeticum*. Et l'*Apologeticum* connaîtra lui-même deux états : le premier, représenté par le *codex Fuldensis ;* le deuxième, étant un remaniement dont la *Vulgata* est le témoin. De la *Vulgata*, deux représentants *(Sangermanensis* et *Parisinus 1623)* n'ont pas été contaminés par le *Fuldensis*. C'est une étude critique très serrée qui vise surtout, peut-être, la *holländische Patristik*. C. B. suit pas à pas l'évolution de la pensée de Tertullien, depuis l'incertitude de ses premières démarches, jusqu'à la pleine maturité de son expression. Une monographie modèle ! Trois excursus (sans compter le chapitre V où C. B. établit l'antériorité de Tertullien par rapport à l'*Octavius*) : sur le latin chrétien, sur la chronologie des écrits de Tertullien, sur le fondement juridique des persécutions.

H. K. s'attaque à un problème tout différent. Dans le christianisme ancien, il y a l'autorité de l'Écriture et il y a l'autorité de l'Esprit. Comment Tertullien, dans sa période montaniste, conçoit-il leurs rapports ? Contrairement à ce qu'on pourrait attendre a priori, l'Écriture fixe les frontières du prophétisme — tandis qu'inversement, l'action de l'Esprit dirige l'interprétation de l'Écriture. Les rapports des deux autorités sont donc ceux d'une étroite interdépendance. Quant au magistère ecclésiastique, on le sait bien, il est dépourvu d'autorité en matière d'exégèse, selon Tertullien. L'exubérance prophétique ne vicie pas les principes exégétiques qui demeurent parfaitement sains. Si Tertullien infléchit parfois son interprétation, seul son rigorisme en porte la responsabilité.

D. B. R.

Carl Andresen. — Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. (Arbeiten z. Kirchengesch., 30). Berlin, de Gruyter, 1955 ; in-8, 416 p., DM 32.

Le grand mérite de l'ouvrage de M. Andresen est d'avoir réussi à dégager de toute la littérature adjacente, la véritable physionomie de Celse, le premier auteur qui se soit opposé, dans le paganisme, au message chrétien. L'abondant matériel des études celsiennes depuis de longues années lui a permis d'utiliser avantageusement les recherches antérieures et de les mettre à profit. Celse est en effet, comme l'empereur Julien, un de ces personnages que les historiens des religions tourmentés par le problème de la foi chrétienne, soit par opposition, soit par inquiétude, étudient le plus. La conclusion de l'A. est que Celse s'est opposé au christianisme au nom de la tradition générale des religions païennes — et spécialement de l'hellénisme — dont il considère le message comme authentique, celui du judaïsme et du christianisme n'en étant qu'une falsification. Le « fait » de la révélation mosaïque comme le « fait » essentiel du mystère chrétien s'oppose à ce « traditionalisme général » dont les anciens sages, aussi bien Zoroastre que Platon, ont été les témoins. La raison qui aurait déterminé Celse à écrire son ouvrage *'Αληθὴς Λόγος*, serait, d'après l'A., l'œuvre de Justin le Philosophe, pour lequel en effet le paganisme n'était qu'une falsification de la révélation judéo-chrétienne. Celse en prend tout simplement la contre-partie. Cette thèse, assez neuve, ne manque pas d'impressionner par ses arguments, et apporte une contribution riche aux études du christianisme primitif. D. O. R.

Saint Jérôme. — Sur Jonas. Introd. texte lat., trad. et notes de D. P. Antin, O. S. B. (Sources chrétiennes, 43). Paris, Éd. du Cerf, 1956; in-8, 138 p.

Ambroise de Milan. — Traité sur l'Évangile de saint Luc, I (I-VI). Texte latin, introd., trad. et notes de D. G. Tissot, O. S. B. (Même coll., 45). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 274 p.

Diadoque de Photicé. — Œuvres spirituelles. Introd. texte crit., trad. et notes de E. des Places, S. J. (Même coll. 5*bis*). *Ibid.*, 1955 ; in-8, 206 p.

Les deux premiers volumes ci-dessus mentionnés de *Sources chrétiennes* montrent d'une façon non voilée les deux manières de cette collection : l'ancienne, qui avait pour but de « faire connaître aux chrétiens les richesses de la patristique » et la nouvelle qui est de fournir avec le temps « un instrument de travail aux spécialistes », ainsi que vient de le faire remarquer, dans une rectification légèrement saugrenue, le P. Hausherr dans les *Orientalia Christiana* (1956, n° 3-4, p. 409-410). Suivant l'époque où les collaborateurs ont commencé leur travail, ils se ressentent nécessairement de la première ou de la seconde orientation. L'ouvrage de dom Antiu veut résolument se rattacher à la seconde. Sans pouvoir toutefois donner une édition critique exhaustive du texte latin de S. Jérôme, il n'a pas épargné ses recherches : « Les personnes habiles savent ce que cela suppose de loisirs et de soins, et je ne pouvais l'entreprendre. En

cette matière, il faut tout ou rien. Mieux vaut sans doute offrir au lecteur un travail incomplet, mais d'une certaine utilité que non pas d'entamer des recherches infinies suspendues par ma mort » (p. 34). Cette remarque, pourtant sage, ne sera peut-être pas du goût de tout le monde. L'A. donne ensuite une liste complète de tous les ms. en affectant d'un signe ceux qu'il a pu consulter, et qui figurent dans son apparat. Tout compte fait, le *Commentaire sur Jonas* apparaît avec un texte tout de même plus sûr que celui de l'édition de Vallarsi. L'A. s'est donné une peine énorme pour nous aider à comprendre le livre au moyen d'annotations parfois un peu chargées. On est amusé par exemple de voir cités, *ad confirmandum*, à propos de la « nuit éternelle », des auteurs comme Malherbe, Racine et Lamartine. Malgré cette érudition un peu artificielle qui profile trop souvent son ombre sur le travail de D. A., nous nous trouvons ici devant une œuvre diligente et méticuleuse, dont le mérite n'échappera à personne, et qui pourra rendre de grands services à tous les travailleurs hiéronymiens.

Quant au Commentaire de saint Ambroise sur saint Luc, nous en avons apprécié la délicate introduction, sobre mais équilibrée. Elle nous a rappelé, non sans agrément, l'amour discret et sincère des Pères de l'Église qui animait l'A. lorsque, *ad pedes Gamalielis*, nous profitions nous-même de ses leçons, il y a plus de trente-cinq ans. Le *Commentaire sur S. Luc*, la plus volumineuse des œuvres de saint Ambroise qui nous reste (il faudra un second vol. pour faire paraître les quatre derniers livres), même s'il est inspiré de plusieurs autres auteurs, et malgré les sarcasmes de saint Jérôme qui ne l'appréciait pas, a été très utilisé au moyen âge en Occident, et a connu un fréquent usage liturgique. Tous connaissent encore aujourd'hui p. ex. la page célèbre sur Zachée (L. 8, fin) qui est lue à l'Office de la Dédicace, et où se révèle toute l'âme du saint commentateur.

En douze ans, les études autour du messalianisme avaient fait tant de progrès, qu'une nouvelle édition de Diadoque (cfr *Irén.*, 1946, p. 223), pouvait se présenter avec un important bagage d'acquisitions récentes. Le P. des Places lui-même avait durant ce temps poursuivi ses études relatives à son auteur. L'édition de la « Catéchèse de Diadoque » (douteuse, à la vérité), qu'il nous avait donnée dans les *Mélanges Lebreton* (RSR, 1952, t. 40, p. 129 sv.), figure ici en fin de série, après celles qui avaient paru antérieurement *(Cent chapitres, Sermon pour l'Ascension, Vision)*. Non seulement le texte grec de tout l'ensemble a été critiquement établi, mais l'introduction a subi des remaniements considérables, apportant sur la doctrine spirituelle des Pères grecs des vues nouvelles. Nous y apprenons ainsi l'influence qu'avait pu exercer sur les Pères de la Compagnie de Jésus l'usage de la « Prière de Jésus » qu'ils avaient connue en Russie durant leur exil au XIXe siècle (p. 51). D. O. R.

Origen. — Prayer. Exhortation to Martyrdom. Trad. et annot. par J. J. O'Meara. (Ancient Christian Writers, 19). Westminster Maryl., The Newman Press ; Londres, Longmans, 1954 ; in-8, 254 p., 25/-

Rufinus. — A Commentary on the Apostles' Creed. Trad. et annot. par J. N. D. Kelly. (Même coll., 20). *Ibid.*, 1954 ; in-8, 166 p., 25/-

Saint Augustine. — The Problem of Free Choice. (Même coll., 22). Trad. et annot. par M. PONTIFEX, O. S. B. *Ibid.*, 1955 ;in-8, 290 p., 25/-

Athenagoras. — Embassy for the Christians. The Resurrection of the Dead. Trad. et annot. par J. H. CREHAN, S. J. (Même coll., 23). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 194 p., 21/-

Tertullian. — The Treatise Against Hermogenes. Trad. et annot. par J. H. WASZINK. (Même coll., 24). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 178 p., 21/-

Cette collection, qui suit à un rythme un peu moins accéléré la précédente (laquelle nous a donné 35 vol. et 2 rééditions en 14 ans, tandis que celle-ci en est au 24e depuis 1946), s'est améliorée beaucoup au cours de ces dernières années. Cette amélioration coïncide à peu près avec le moment où les éditeurs américains de la *Newman Press* ont été épaulés par leur coéditeur Longmans de Londres. Ceci n'est peut-être qu'une coïncidence, mais le fait est remarquable que, depuis lors, des collaborateurs de haute qualité, comme J. N. D. Kelly, J. J. O'Meara et J. H. Waszink, déjà connus dans le monde des lettres chrétiennes par des travaux de valeur, ont rehaussé grandement le prestige de la collection. — L'*Ancient Christian Writers* a le mérite de s'être tenu fidèlement à son programme d'origine, qui était de ne donner que de simples traductions avec des introductions et des annotations plus ou moins développées. Chose à noter pourtant : tandis que *Sources chrétiennes* a entrepris courageusement des traductions de commentaires scripturaires d'œuvres patristiques, ce qui ne s'était plus guère vu depuis saint Jérôme et Rufin, les grands traducteurs latins de ces ouvrages, les éditeurs des présents volumes ne s'en sont tenus jusqu'à présent qu'aux traités les plus classiques de la patrologie. Sauf peut-être le Commentaire de Rufin sur le Symbole des Apôtres, que M. Kelly a étudié et traduit ici avec diligence, mettant à profit la préparation que lui avait donnée sa magistrale étude *Early Christian Creeds* (Londres, 1950), les autres opuscules traduits dans ces 5 volumes livrent des textes édités diverses fois déjà dans des langues modernes. Il nous paraît que c'est une supériorité de *Sources chrétiennes* que d'avoir décelé, dans les commentaires patristiques, la substance la meilleure de l'enseignement des Pères de l'Église.

D. O. R.

Joseph Ratzinger. — Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. (Münchener theologische Studien, II, 7). Munich, Karl Zink Verlag, 1954 ; in-8, XXIV-332 p.

Dans le cadre d'une thèse de doctorat, l'auteur analyse les notions corrélatives de Peuple de Dieu et de Maison de Dieu dans l'ecclésiologie de saint Augustin. L'étude qu'il consacre à la notion de Maison de Dieu conclut à une opposition consciente de la part de saint Augustin à l'égard de cette notion dans l'A. T. (*eine bewusste Antithese gegen die alttestamentliche ... Auffassung von Kult*, p. 322). Pour saint Augustin, la Maison de Dieu ne désigne pas l'édifice du culte, mais la communauté chrétienne assemblée en cet édifice. La « communauté » serait l'équivalent chrétien

de la notion biblique (et païenne) de « temple ». Il y aurait deux questions à poser à ce sujet. Tout d'abord, peut-on considérer comme équivalentes les notions biblique et païenne ; ensuite, cette notion biblique, qui désigne sans contredit en premier lieu l'édifice du culte, n'a-t-elle connu aucun dépassement spirituel ? Quant à la notion de Peuple de Dieu, l'auteur lui découvre une triple origine : d'abord dans le thème biblique, ensuite dans la représentation païenne de la république des dieux (?), enfin un dépassement inouï dans la vie de l'Église. « La réalité du sacrifice eucharistique amène saint Augustin à découvrir l'ultime réalité de l'Église (comme Peuple de Dieu) dans la notion de Corpus Christi ». Pour étayer sa thèse, l'A. cite presque tous les auteurs de langue allemande qui de près ou de loin ont étudié saint Augustin. Mais il semble bien que son information ne dépasse guère les frontières. Il note lui-même (p. 198, n. 30) qu'il n'a pu prendre connaissance de l'étude du P. de Lubac, *Corpus mysticum;* mais à part Mersch et Battifol, il ne connaît guère la production étrangère sur ce sujet ; Bardy lui est inconnu. C'est sans doute sa principale lacune. — Signalons encore quelques fautes d'impression (dans les notes, erreurs d'accentuation dans certaines citations grecques et orthographe erronée de quelques noms), mais surtout la pagination défectueuse de la table des matières (p. XII et XIII interverties).

D. E. N.

Henri Crouzel. — Théologie de l'image de Dieu chez Origène. (Théologie, 34). Paris, Aubier, 1956 ; in-8, 288 p.

Cet ouvrage, vraiment magistral, vient s'insérer à la fois dans deux secteurs de la patristique travaillés par les modernes. Tout d'abord, il vient heureusement compléter ce qu'on a écrit déjà sur la théologie de l'image chez Clément d'Alexandrie *(Mayer)*, chez Athanase *(Bernard)*, chez Grégoire de Nysse *(Merki, Leys, Muckle)*. Ensuite, il apporte à l'étude de la théologie spirituelle et mystique du grand alexandrin une des meilleures contributions, après celle de Völker, de Lieske, de de Lubac et de plusieurs autres. On n'a pas fini d'étudier ce problème, et, en maint endroit de ce livre, perce chez l'A. l'amorce de travaux ultérieurs qui, souhaitons-le, verront bientôt le jour. — Il est étonnant de constater que plusieurs, parmi ceux qui s'y sont appliqués aujourd'hui, avaient cru que la théologie de la ressemblance ne jouait dans l'œuvre d'O. qu'un rôle secondaire. Les chapitres de ce livre nous montrent au contraire, avec un enchaînement rigoureux, l'importance de ce thème dans la doctrine origénienne. L'A., dans un chapitre préliminaire excellent, fait tout d'abord, du point de vue qu'on pourrait appeler celui de l'histoire des religions, l'historique du thème de l'image dans la tradition hellénique, depuis Platon jusqu'à Plotin (« Qu'est-ce qu'un chrétien peut retenir de la spéculation grecque sur l'image ? »), la tradition juive et la tradition chrétienne (de saint Paul à Clément). Ensuite, les deux parties substantielles de l'ouvrage traitent successivement : 1° du Christ image de Dieu chez O., où la doctrine trinitaire d'O. est occasionnellement examinée ; 2° de l'histoire de la participation de l'homme à l'image de Dieu. — Les pages consacrées à « l'image du diable » (p. 189-197) nous ont posé la question de l'influence d'Origène sur les théories messaliennes postérieures. De plus,

nous nous sommes demandé si l'idée émise dans l'Introduction concernant la grâce (p. 11), à savoir que « le selon-l'image (d'après O.) qui est en l'homme correspond à ce que nous appelons grâce sanctifiante » n'est pas un peu trop schématique. Cette idée est reprise du reste en divers endroits, notamment p. 207 sv. (« Le péché nous fait-il perdre notre participation à l'image ? »), où beaucoup de nuances sont apportées. Il nous semble qu'elle doit se colorer surtout de cette notion, que notre théologie plutôt statique de la « grâce sanctifiante » ne relève pas en soi, et qui est au contraire très présente chez O., à savoir la croissance *continuelle* et la transformation *progressive* de l'image en sa ressemblance la plus parfaite avec l'archétype. Nous ne voulons pas faire de cette remarque une objection, mais simplement la souligner. Comme le dit très bien l'A. « ce thème (de l'image) est mêlé à toute l'histoire du progrès spirituel » (p. 260). — L'A. termine son ouvrage en rappelant cette phrase profondément évocatrice d'O. : « Peut-être que, comme Dieu a créé l'homme selon son image et ressemblance, il a fait les autres créatures à la ressemblance de certaines autres images célestes » (*In Cant.* III). Nous aurions aimé voir figurer la suite de ce passage, où le grand Docteur justifie son idée par les diverses paraboles du grain de sénevé, un des plus beaux développements d'O. concernant la doctrine des choses célestes. D. O. R.

Jean Daniélou. — The Bible and the Liturgy. (Liturgical Studies, III). Notre Dame (Ind.), University Press, 1956 ; in-8, X-372 p., 5,25 dl.

Michael A. Mathis. — Vigil Service for Advent, Christmastide, and Epiphany Season. *Ibid.*, 1956 ; in-8, X-190-(52) p.

Il nous est très agréable de faire connaître à nos lecteurs le grand travail qui s'accomplit à l'université de Notre-Dame en faveur de la liturgie sous l'impulsion du dynamique P. Mathis, C. S. C. Voici le troisième volume dans la série *Liturgical Studies*, mais, alors que les deux autres étaient des études originales basées sur des cours professés pour la première fois à N.-D., ce livre du R. P. D. n'est guère autre chose que la traduction anglaise — aussi professée à N.-D. — du livre français : *Bible et Liturgie* (cfr *Irén.* 25 (1952) p. 95). L'A. étudie les signes que sont les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie, ainsi que l'interprétation donnée de ces signes par les Pères au moyen des « types » de l'A. T. et du N. T. Ensuite, toujours dans la même manière, il traite du sabbat — jour du Seigneur, huitième jour — et des fêtes pascales. La traduction nous semble coulante et facile à lire. Nous n'avons qu'une petite critique : le grec est mal composé avec des caractères pris à droite et à gauche dans des polices et des corps différents ; les mots hébreux, au contraire, ont été transcrits selon les conventions anglaises, ce qui est un bon point pour l'éditeur.

Le P. Mathis est, avant tout, un apôtre et qui veut apporter la liturgie au peuple. Voici des offices entièrement en anglais pour la veille des dimanches et fêtes, composés de quelques psaumes, de longues lectures scripturaires, d'homélies patristiques. Le tout dure environ trois quarts d'heure. Les psaumes et répons sont notés pour être chantés selon les mélodies de la psalmodie grégorienne. Chaque office est précédé d'une introduction assez développée. A condition d'être bien préparés et bien

exécutés — ce qui n'est pas facile — ces offices formeraient magnifiquement les fidèles, si, encore une fois, on parvenait à les réunir le samedi soir. D. G. B.

Joseph Pascher. — Die Liturgie der Sakramente. Munster, Aschendorff, 1951 ; in-12, 282 p., DM 7,50.

Partant du caractère dramatique des sacrements considérés très justement comme des choses représentées et faites, l'A. commente les textes et les actions sacramentels avec le dessein d'aider le clergé à les expliquer à leurs fidèles. Il nous semble qu'il s'est en général bien acquitté de sa tâche. Quelques points, cependant, auraient pu être développés davantage. Nous pensons surtout à toute la vision du monde que supposent les exorcismes et que ne partage plus notre monde moderne. Le catéchumène est-il donc un possédé ? Comment se trouve-t-il « *laqueis diaboli colligatus* » ? L'A. aurait rendu un service encore plus grand s'il avait creusé et exposé cette conception. Néanmoins le livre reste très utile pour la meilleure intelligence des sacrements, meilleure intelligence qui devrait mener à une célébration plus digne et à une participation plus fructueuse.
D. G. B.

K. Federer. — Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. (Coll. Paradosis, 4). Fribourg (Suisse), Saint-Paul, 1950 ; in-8, 144 p., 6 fr. s.

Voici une étude méticuleuse sur la forme véritable, l'origine, l'auteur et le sens primitif de la formule : *lex orandi — lex credendi.* Avec une exactitude plus que germanique et digne de toute louange, l'A. mène son lecteur à travers chaque chapitre (état de la question, développement, sommaire récapitulatif). Cette méthode lui permet d'établir que cet axiome n'a pas mal évolué en signification au cours des siècles, depuis le sens bien précis que lui donnait Prosper d'Aquitaine (car c'est lui l'auteur) en s'appuyant sur *I Tim.*, 2, 1-2 : « La nécessité de la prière pour la grâce est une preuve de la nécessité de la grâce » (p. 16). Le sens plus large qu'a pris la formule dans la suite ne fait que développer la preuve de la foi en général à partir de la pratique liturgique, preuve chère à saint Augustin. D. G. B.

Irénée Hausherr, S. J. — Direction spirituelle en Orient autrefois. (Coll. « Orientalia Christiana Analecta », 144). Rome, Pont. Inst. Orient., 1955 ; in-8, 322 p.

Après *Penthos* et *Philautie*, le P. H. nous initie à la direction spirituelle de ses Pères préférés. Selon l'habitude de l'A., l'ouvrage se présente comme un florilège de textes d'auteurs ascétiques orientaux, présentés dans un cadre simple et clair, introduits et commentés avec la connaissance philologique, historique et critique du technicien achevé qui, dans sa modestie, ne souhaite que d'être oublié par son lecteur, mais que les nombreux traits d'esprit trahissent infailliblement. Ici encore le P. H., à

part Smirnov et Smolitsch, parcourt un terrain presque vierge. « Père spirituel » ne veut pas dire « confesseur », mais c'est celui qui, lui-même devenu *pneumatikos*, engendre, élève, conduit, conseille ses enfants spirituels auxquels il est lié par un amour profond. L'A. nous explique longuement ce sens, puis passe en revue les qualités et les devoirs du père spirituel, la nécessité de l'ouverture d'âme, les devoirs du disciple ; il examine la pratique de la manifestation des pensées et montre l'efficacité de la direction. Parmi les quelque deux cents Pères cités, Barsanuphe tient une place de choix. C'est dire l'importance de ce coutemporain de saint Benoît et il serait à souhaiter, qu'en attendant une édition critique, au moins une bonne traduction en soit donnée, par exemple dans les *Sources chrétiennes*. Il reste à dire que ce livre, écrit avec amour, « s'adresse aux chrétiens occidentaux qui s'intéressent à l'Orient » (p. 13), mais aussi, ajoutons-le, à tous ceux qui, de par leur état, se voient obligés d'assumer une tâche aussi difficile et dangereuse que celle de la direction spirituelle.

D. N. E.

E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer. — Early Fathers from the Philokalia. Londres, Faber, 1954 ; in-8, 422 p., 35/-

Les caractéristiques générales de cet ouvrage sont celles de son prédécesseur *Writings from the Philokalia* (cfr *Irén.* 25 (1952), p. 200). C'est dire qu'il ne s'agit nullement — d'ailleurs les AA. le diseut explicitement — d'un travail d'érudition, ni de recherche personnelle, ni d'examen des sources. Le livre contient la traduction d'une traduction — car elle est faite sur la version russe de Théophane le Reclus —, elle ne s'occupe pas de questions d'attribution de tel texte à tel auteur. Les AA. souhaitent, et nous avec eux, que l'on s'occupe davantage de ces questions fondamentales, mais en effet, la vie spirituelle des hommes doit être vécue sans attendre les travaux des érudits. Cela ne fait pas de doute, mais n'empêche que le R. P. Hausherr et d'autres ont déjà déblayé un peu le terrain et c'est presque de l'obscurantisme que d'attribuer encore aujourd'hui la *Lettre sur la prière* à Nil le Sinaïte. — Le choix de textes embrasse Antoine, Marc l'Ascète, Évagre, Nil le Sinaïte, Dorothée (pourquoi donc la curieuse traduction *St. Abba Dorotheus* ? Est-ce qu'on dit *St. Abbot Bernard* ?), Isaac de Ninive, Maxime le Confesseur, et un certain bieuheureux Théodore. En appendice se trouvent deux petits écrits de Grégoire Palamas et un autre d'un des éditeurs de la Philocalie. — Qualités de la traduction : elle nous semble trop littérale, laborieuse, difficile à comprendre et peut-être parfois frisant le contre-sens ; les verbes auxiliaires faisant fonction de subjonctifs, etc., sont souvent faux (p. 21, l. 24 ; p. 22, ll. 1 et 2). — Ce n'est cependant pas notre intention de nous arrêter sur des poussières. La nourriture est de la meilleure qualité, plaise à Dieu que les âmes qui la désirent puissent la trouver, et comme guide nous voudrions quand même recommander les travaux récents du R. P. Hausherr où l'on trouve les textes dans un contexte qui est rendu intelligible à nos contemporains. Si MM. K. et P. donnent surtout des mots, le R. P. H. interprète le sens des mots et la pensée des écrivains.

D. G. B.

Fridolin Dressler. — Petrus Damiani Leben und Werk. (Studia Anselmiana, 34). Rome, Saint-Anselme, 1954 ; in-8, XVIII-248 p.

M.M. Lebreton, J. Leclercq, C.H. Talbot. — Analecta monastica. (Textes et Études sur la vie des moines au moyen âge, III). (Même coll., 37). *Ibid.*, 1955 ; in-8, 208 p.

Antonius Magnus Eremita : 356-1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia, cura B. STEIDLE, O. S. B. (Même coll., 38). *Ibid.*, 1956 ; in-8, VIII-306 p.

Paolo Carosi, O. S. B. — Il primo monastero benedettino. (Même coll., 39). *Ibid.*, 1956 ; in-8, 188 p.

Petrus Venerabilis : 1156-1956. Studies and Texts commemorating the Eighth Centenary of his Death, éd. par G. CONSTABLE et J. KRITZECK. (Même coll., 40). *Ibid.*, 1956 ; in-8, VIII-254 p.

La figure de saint Pierre Damien, rayonnant autour de celle de saint Romuald, et qu'elle dépassera bien vite, évoque immanquablement dans les esprits la rudesse du XI[e] siècle décadent et tragique. Que le personnage ait été suscité par Dieu pour réformer l'Église d'Occident, on ne peut le nier. Que cette réforme se soit faite au bénéfice du prestige de la papauté, qui l'a prise vigoureusement en main au moment le plus difficile et avec le succès que nous savons, doit être reporté aussi à une intervention de la Providence. Mais un unioniste ne peut songer à tout ce mouvement sans voir se profiler la main de fer du principal auxiliaire de Pierre Damien, le cardinal Humbert, qui vint porter sa rudesse et ses foudres sur l'autel de Sainte-Sophie de Constantinople. L'histoire présente ne fait évidemment pas mention de ce fait, qui est en dehors de son objet ; Humbert y apparaît pourtant en belle place (p. 107 et sv.). La vie de Pierre Damien, son idéal monastique avec son austérité effrayante, le style robuste et cadencé de la prose du saint Docteur, mais qui fait souvent dresser les cheveux sur la tête du lecteur moderne, sont développés dans l'ouvrage de F. D. avec toutes les qualités d'une excellente thèse scolaire, qui fut soutenue à Wurzbourg en 1951.

D. J. LECLERCQ avait déjà publié deux fascicules des *Analecta monastica* dans cette collection. Ce n° 3 nous donne de lui aujourd'hui, outre les lettres d'Odon d'Ourscamp, le texte de la vêture « *Ad succurrendum* » (c'est-à-dire faite avant de mourir, suivant un usage du moyen âge pour les laïcs) d'après le moine Raoul, et six Lettres de « vocation », c'est-à-dire, pour employer un euphémisme, d'encouragement à prendre l'habit, comme la littérature monastique en a connu un certain nombre au moyen âge (p. ex. de la part de saint Bernard), un sermon de Grossolano, dont l'auteur mérite d'être signalé ici. Le moine Grossolano fut archevêque de Milan en 1102, puis délégué auprès de l'empereur Alexis Comnène à Constantinople, où il joua un rôle important dans les discussions sur la procession du Saint-Esprit. Certains ont cru qu'il était grec (*Chrysolaus*, devenu dans le latin du moyen âge *Grossolanus*) mais ceci n'est point prouvé. Il finit ses jours au monastère grec de St-Sabbas à Rome. — Ce fascicule contient encore une longue étude sur le texte du *Liber Confortatorius* de Goscelin, par C. H. TALBOT, et les sermons de Julien de Vézelay, édités par M[lle] LEBRETON.

Il nous faudrait insister beaucoup sur le fascicule des S. A. consacré à saint Antoine le Grand, et qui veut célébrer le 16e centenaire de la mort du grand ermite. Nous ne pouvons ici que donner la liste des études qu'il contient, déjà précieuse comme information : G. GARITTE, *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de saint Antoine;* L. VON HERTLING, *Studi storici antoniani negli ultimi trent' anni;* CHR. MOHRMANN, *Note sur la version latine la plus ancienne de la vie de saint Antoine par saint Athanase;* E. T. BETTENCOURT, *L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité;* H. BACHT, *Antonius und Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum;* M. J. MARX, *Incessant Prayer in the* Vita Antonii ; J. DANIÉLOU, *Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine;* B. STEIDLE, « *Homo Dei Antonius* ». *Zum Bild des Mannes Gottes im alten Mönchtum;* E. E. MALONE, *The Monk and the Martyr;* J. LECLERCQ, *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale;* G. FERRARI, *Sources for the Early Iconography of St. Anthony;* E. BECK, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums;* A. KEMMER, *Gregor von Nyssa und Ps.-Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik;* C. PENCO, *Origine e siluppi della questione della* Regula Magistri.

L'étude exhaustive et neuve de D. CAROSI sur le premier monastère bénédictin à Subiaco apporte une contribution importante à la vie du saint Patriarche, sur des points où le récit de saint Grégoire ne donne guère de précisions. S. B. après avoir quitté sa grotte, aurait habité avec sa communauté dans une dépendance de la somptueuse villa néronienne située non loin du lac. Le monastère fut dédié d'abord à saint Clément puis aux saints Côme et Damien. Il fut ensuite détruit et définitivement abandonné. L'héritier de ces souvenirs est aujourd'hui l'abbaye de Sainte-Scholastique, quoique située à un autre endroit. Nul doute que cette étude comme toutes celles qui touchent à la vie ou à la Règle du saint Législateur ne suscite bientôt une abondante littérature de controverse.

Autre jubilé : celui de Pierre le Vénérable, le dernier des grands Abbés clunisiens : 1156-1956. La figure du saint et doux abbé, contemporain et émule de saint Bernard, n'a pas manqué d'intéresser beaucoup de savants, historiens et chartistes, à en juger d'après la liste des collaborateurs : D. KNOWLES, *The Reforming Decrees of Peter the Venerable;* C. H. TALBOT, *Odo of Saint Remy. A Friend of P. the V.;* G. CONSTABLE, *The Letter from Peter of St John to Hato of Troyes;* A. H. BREDERO, *The Controversy between P. the V. and S. Bernard of Clairvaux;* C. H. TALBOT, *The Date and Author of the « Riposte »* ; M. A. DIMIER, *Un témoin tardif peu connu du conflit entre cisterciens et clunisiens;* J. LECLERCQ, *P. le V. et l'érémitisme clunisien;* K. J. CONANT, *Cluniac Building during the Abbacy of P. the V.;* G. DUBY, *Un inventaire des profits de la seigneurie clunisienne à la mort de P. le V.;* C. J. BISHKO, *P. the V.'s Journey to Spain;* J. KRITZECK, *P. the V. and the Toledan Collection;* M. T. D'ALVERNY, *Quelques manuscrits de la « Collectio Toletana »;* G. CONSTABLE, *Manuscripts of Works by P. the V.*

D. O. R.

J. E. Fison. — The Christian Hope. The Presence and the Parousia. Londres, Longmans, 1954 ; in-8, VII-268 p., 21/-

La jaquette de ce volume le présente comme *a passionate book* et lui prédit un *explosive impact*. Rien n'est moins exagéré. Convaincu que l'espérance n'est pas seulement un besoin, mais le besoin le plus urgent du monde d'aujourd'hui, M. F. dresse un réquisitoire passionné à la fois contre une réduction de l'eschatologie à une *realized eschatology* qui « tranche le nerf de la vertu d'espérance », et contre le conceptualisme ou « propositionalisme » théologique qui dépersonnalise la réalité divine et détruit la mystique chrétienne. Il plaide, avec une passion non moindre, pour l'eschatologie parousiaque et pour une rencontre personnelle — mais non individualiste — avec le Dieu vivant, objet de notre invincible espérance (*a journeys end in lovers meeting*). On se gardera de croire, pour autant, que l'A. se range, avec les *sectarians*, parmi les partisans d'une eschatologie purement « futuriste » : il renvoie dos à dos l'eschatologie des sectes et l'eschatologie installée dont il découvre la trace chez les théologiens de toute confession et de toute tendance (voir le chapitre V : *The Theology of the Church*). « Ce qui est nécessaire aux sectes aujourd'hui n'est pas ce qu'il faut à la grande Église : celles-là ont besoin de voir le futur avec les yeux de saint Jean, celle-ci doit avoir les yeux ouverts sur le secret des Synoptiques ». « Sans la foi en la *présence* réelle, la foi dans une réelle parousie n'est que fantaisie ; sans la foi en une réelle parousie, la foi en la réelle présence est idolâtrie ». « C'est la présence de l'amour, non son absence, qui appelle et qui garantit la parousie ». « Une vivante et authentique espérance eschatologique doit jaillir du présent. Elle ne peut être quelque chose qui ne se réfère pas au présent comme son accomplissement, ou qui ne s'y réfère que comme sa compensation... La disjonction entre passé, présent et futur, inévitable en logique mais impossible en amour, signifie la destruction de toute foi et de toute espérance authentiquement chrétiennes ». On voudrait multiplier les citations... La pétulance de l'A. et sa passion ne sont pas du tout pour nous déplaire. Elles nous valent tout d'abord un livre extraordinairemeut vivant, bourré d'expressions pittoresques, de mots à l'emporte-pièce, dont on ferait avec joie un savoureux florilège. Et puis, l'espérance dont il se fait le champion vaut bien qu'on préfère cette ferveur à une dissertation académique. « On nous a appris, disait il y a peu un jeune pasteur, qu'il n'y a pas moyen de parler de la grâce sans la prêcher ». Le livre de M. F. est une prédication. On peut justement admettre, avec lui, qu'une eschatologie *revitalized* renouvellerait les perspectives de réunion, la cause missionnaire, la vie du culte, aussi bien que l'affrontement avec le marxisme et le problème des races. D. B. R.

L. Malevez, S. J. — Le Message chrétien et le Mythe. La théologie de Rudolf Bultmann. (Museum Lessiannm, sect. théol., 51). Bruges, Desclée de Brouwer, 1954 ; in-8, 170 p., 80 fr. b.

L'intérêt porté à la théologie de R. Bultmann a franchi les frontières de l'Allemagne et du luthéranisme. Deux essais français, celui du P. Marlé et le présent du P. M. en sont la preuve. Ce dernier, après un résumé de l'histoire du débat bultmannien, étudie la nécessité de la démythologisation pour les esprits modernes, puis le principe de l'interprétation existentiale qui apparaît comme la sauvegarde du libre choix de la foi,

ensuite l'application de ce principe au message divin qui, à la différence de la philosophie de l'existence, « affirme l'existence d'une action de Dieu... rendant possible le don, la foi, l'amour, l'existence authentique de l'homme ». Enfin, l'A. explique en quoi consiste, selon B., l'événement du salut. Cet événement, est-il pour B. une réalité objective, appréhendée sans doute uniquement par la foi, mais qui s'est passée hors de nous ou est-il l'interpellation divine au-dedans de nous ? L'A. opte pour une interprétation objectiviste et décèle chez B. une évolution dans le sens d'une objectivation. Après cet essai si compréhensif de la pensée de B., on appréciera d'autant plus le jugement de l'A. qui rejoint celui de la plupart des critiques : l'effort pastoral de B., son à-priori antimythique (l'A. y répond longuement), les appauvrissements de la Révélation. Sur ce dernier point l'A. aurait pu souligner davantage que B. est tributaire d'un idéalisme presque dualiste, rançon du protestantisme lui-même.

D. N. E.

Eduard Schweizer. — Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. (Abhandl. zur Theol. des Alten und Neuen Testaments, 28). Zurich, Zwingli, 1955 ; in-8, 168 p., 15.50 fr. s.

Au centre du témoignage chrétien se place la foi en Jésus mort pour nous et qui nous appelle à aller à sa suite. C'est cet appel de prendre le chemin de Jésus que l'A. examine dans les synoptiques, Jean et les Hébreux. Ce chemin apparaît comme celui du Juste souffrant, obéissant et exalté par Dieu. Dans cette perspective d'humiliation et d'exaltation l'A. relève les titres de Jésus. Représentant d'Israël, Serviteur de Dieu, Fils de Dieu, Fils de l'Homme et Kyrios. L'A. est amené à l'analyse des premières synthèses de la foi, surtout chez saint Paul, et il en distingue deux groupes, différence expliquée par l'apport hellénistique. La communauté hellénistique était préoccupée du sens de l'existence humaine et elle cherchait en Jésus une réponse à son angoisse ; elle rencontrait dans le Christ d'abord son Seigneur et Sauveur avant de comprendre le vrai chemin de Jésus tel que l'avait compris la communauté palestinienne. L'A. voit dans la situation de l'homme moderne une similitude avec la préoccupation hellénistique. Ainsi le message du Nouveau Testament offre-t-il une voie permettant de rejoindre à travers le Christ hellénistique le Jésus historique qu'ont suivi les Apôtres. En appendice on trouvera des notes sur l'école d'Upsal, la *Corporate Personality*, le Premier Homme et le gnosticisme.

D. N. E.

Josef Rupert Geiselmann. — Jesus der Christus. Stuttgart, Kath. Bibel-Werk, 1951 ; in-8, 186 p.

Poser les fondements d'une théologie de Jésus-Christ, permettant une réponse positive à la démythologisation, tel est le but de la présente étude ; c'est dire l'importance de l'essai de l'A. Le problème central soulevé par la théologie de Bultmann est celui de la notion de l'histoire du salut. Il a fallu à l'A. en premier lieu montrer comment l'histoire du salut est le principe déterminant du kérygme apostolique annonçant Jésus comme Messie. Ne connaît Jésus que celui qui le connaît comme le Christ, c'est-

à-dire par référence à l'Ancien Testament. Dans la partie centrale de l'ouvrage, l'A. analyse les formes de la prédication apostolique (*martyrion* chez les témoins oculaires, *paradosis* chez Paul et l'Église) ; la *paradosis* est le témoignage autorisé de la foi. L'A. détermine ensuite le contenu de la prédication apostolique et relève l'aspect histoire-du-salut des différents témoignages sur la vie terrestre de Jésus et sur son existence comme *Kyrios*. Une place particulière est donnée à l'hymne de *Phil.* 2, 5-11 pour lequel l'A. soutient une origine pré-paulinienne. Tous les titres de Jésus, y compris celui de *Kyrios*, veulent illustrer sa place dans l'histoire du salut. La prédication apostolique, résumée en l'affirmation de Jésus comme Christ, est une affirmation historique. S'il y a emploi du mythe, c'est au service de l'histoire pour exprimer ce qui dépasse l'histoire commune et qui est histoire du salut ; le mythe est ainsi démythisé et est lui-même historifié. Et l'A. de tirer la conclusion pour la prédication et la théologie de notre époque : la christologie de la phénoménologie de la conscience du Christ est insuffisante ; car ce qui importe, c'est de montrer comment Jésus est le Messie ; or cela ne peut se faire qu'en plaçant l'histoire du salut au centre (et non seulement comme cadre) de la christologie. On ne pourra jamais séparer l'histoire du salut de la prédication de Jésus.

L'A. nous donne ici la clé pour une théologie kérygmatique efficace : « Prédication et théologie de Jésus-Christ sont à élaborer à partir de l'*oikonomia* de Dieu ». Est-ce neuf ? Non, nous dit l'A., c'est tout simplement un retour aux perspectives des Pères, en particulier de saint Irénée, « ce premier *magister historiarum* ». D. N. E.

Albert Mitterer. — Geheimnisvoller Leib Christi. Vienne, Herold, 1950 ; in-8, XXXII-408 p.

Die Entwicklungslehre Augustins. — Im Vergleich mit dem Weltbild des Hl. Thomas und dem der Gegenwart. Vienne, Herder, 1956 ; in-8, 348 p., S. 135.

Dans le premier ouvrage la comparaison entre saint Thomas et l'encyclique *Mystici Corporis* permet de mesurer l'élément constant de la doctrine du Corps mystique et le progrès fait depuis le moyen âge. Il est significatif de voir se renforcer l'accent sur la visibilité de l'Église en butte avec le monde. Saint Thomas, en effet, était tributaire de la conception du monde de son temps, c'est-à-dire du *Corpus christianum* où tout était harmonie et sécurité. L'A. se limite à l'étude de l'analogie du corps, n'épuisant pas toute la doctriue de l'encyclique. Déjà ici il fait ressortir l'importance de la conception du monde pour l'évolution d'une spéculation théologique. Cette thèse se vérifie dans le second ouvrage. Trois cosmologies sont comparées, celle de saint Augustin, celle de saint Thomas et celle de notre époque. L'A. établit systématiquement et avec minutie la théorie évolutionniste de saiut Augustin jusqu'ici si peu prise en considération, et qui pourtant lui est tellement propre ; il montre comment saiut Thomas, tout en adoptant la terminologie augustinienne, transforme complètement la doctrine évolutionniste. En la comparant avec l'évolutionnisme moderne l'A. met en garde contre la tentation de vouloir la retrouver chez saint Thomas. C'est avec pertinence que l'A. nous dit qu'une telle méthode n'est plus permise aujourd'hui ; elle a d'ailleurs été

la cause de l'oubli de saint Augustin. L'une et l'autre étude sont un appel en faveur d'un thomisme critique que tout l'immense travail scientifique de l'A. veut promouvoir en collaboration avec l'*Institut für weltbildvergleichende Thomasforschung* dont il est l'animateur. D. N. E.

Nicolas Berdiaev. — Le sens de la création. — Un essai de justification de l'homme. (Textes et Études philosophiques). Bruges, Éd. Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 472 p.

Si dès longtemps, les idées de Berdiaev ont été diffusées en Occident par la traduction de ses ouvrages, « Le sens de la création », héritier de sa thèse fondamentale, restait, on ne sait pourquoi, dans l'oubli. Un voyage qu'il fit en Italie vers 1910 provoqua l'admiration de l'A. pour ce que la Renaissance y révèle d'efflorescence créatrice, et fut à l'origine de sa thèse. Pour lui, le cosmos, création pure de Dieu, est devenu un « monde » réduit en esclavage par le péché originel. Soumis depuis lors à la Nécessité diabolique, écrasé par les conséquences de sa faute, l'homme en quête de salut personnel, n'a pas encore découvert ce qui lui apportera victoire et affranchissement, l'acte créateur. « L'œuvre du huitième jour », réponse de l'homme créé à l'image du Créateur, fera sa propre grandeur au temps du règne de l'Esprit. Le secret divin suprême, celui du Christ dans son Incarnation, que ne révèlent ni l'Ancien Testament, ni l'évangile parce qu'il est réservé à l'homme de le découvrir, c'est, après la naissance de Dieu en l'homme, celle de l'homme en Dieu. L'esprit farouchement indépendant de l'A. ne voit dans la pensée des Pères, non plus que dans l'enseignement traditionnel de l'Église, qu'une philosophie enchaînée et statique ; il croit la chrétienté au seuil du règne dynamique de l'Esprit où le Dieu créateur recevra, dans un Univers transfiguré par la volonté positive de l'homme, la réponse humaine au don initial.

Si cette théorie de la liberté créatrice, édifiée par un philosophe insatisfait qui refuse la sécurité facile, heurte en plus d'un point l'orthodoxie par ses erreurs formelles, elle n'en enrichit pas moins la notion de la dignité de l'homme, si ébranlée à notre époque matérialiste. La création, parfaite dans l'Incarnation, source de dynamisme créateur pour l'homme, attend de celui-ci l'acte libre par lequel il transformera et lui-même et le monde. Fort bien traduit par Mme Julien Cain qui fut l'introductrice de l'A. en France, le livre est préfacé par M. Stanislas Fumet qui esquisse à la fois la portée de la pensée du philosophe et la réponse qu'elle exige de nous. C. P.

Anthony Hanson. — The Meaning of Unity. A Study of a Biblical Theme. Londres, The Highway Press, 1954 ; in-8, 72 p., 6/-

En un petit volume de présentation agréable, l'A. étudie avec clarté et concision les textes scripturaires de base sur l'unité de l'Église. Après un aperçu rapide de l'unité du peuple de Dieu dans l'Ancien Testament, il aborde successivement les trois synoptiques, les épîtres de saint Paul et les écrits johanniques, pour en tirer des conclusions générales suscep-

tibles d'être admises par les diverses confessions chrétiennes. — Au-delà de la discussion théologique ou des particularismes, il s'attache à rechercher la définition de l'Unité. Exposant le point de vue le plus large du mouvement œcuménique anglican — et par conséquent certaines positions catholiques sont comprises — le présent ouvrage veut éclairer le grand public sur l'importance et l'actualité du problème. Il laisse ouvertes l'une ou l'autre question délicate, celle de la juridiction par exemple introduite par la IIIe épître de Jean, et, évidemment, celle de l'autorité en matière d'enseignement de la doctrine. C. P.

E. L. Mascall. — Christian Theology and Natural Science. Some Questions on their Relations. Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 328 p., 25 /-

Le Dr. M. était excellement préparé pour donner ces *Bampton Lectures* de 1956, sur les rapports de la Religion et de la Science, ayant lui-même un pied dans les deux camps. Formé jadis aux disciplines scientifiques, c'est aujourd'hui un théologien anglican lucide, partisan d'un thomisme ouvert. Malgré la technicité de certains passages, l'ensemble se lit d'un trait. Rapprochements récents entre les deux domaines en certains secteurs, nature des théories scientifiques et « réalité » du moude envisagé par la Science, problème de la contingence de la création et de ses modes, posé en particulier par les généralisations d'Eddington et de Milne, notion exacte de la création et signification sous ce rapport de certains faits comme l'entropie ou des cosmologies de Bondi, Golde et Hoyle, répercussion de la relativité et des *quanta* sur la notion de causalité, nouvelles acquisitions biologiques en fonction de l'anthropologie chrétienne ; enfin problèmes plus classiques de l'évolution et des origines de l'humanité, tels sont les thèmes de réflexion que le Dr. M. proposait, en se fondant sur la littérature scientifique toute récente, à son auditoire universitaire de St Mary's. Ne subsiste-t-il pas cependant quelques ambiguïtés du fait que les principes généraux ne sont pas clairement posés et les divers domaines d'application pas assez nettement distingués ? On risque parfois de perdre un peu pied dans les discussions particulières. A propos du problème de la création soulevé par l'allocution pontificale et les ouvrages de Whittaker, et tout récemment du Rev. A. F. Smethurst, il semble que M. minimise le facteur temporel imposé cependant par la foi. Le *terminus a quo* de la création est éventuellement suggéré par la science dès qu'on tient par ailleurs, comme le fait l'A., que le monde est créé. L'ensemble est de très haute tenue et l'orateur a eu en général raison de ne pas trop attendre de la science dans un sens ou dans l'autre. P. Duhem se voit transformé en ecclésiastique (Père Duhem, p. 15 et 52) ; de plus p. 55, au lieu de *geocentrism* lire : *heliocentrism*. D. H. M.

Zakon Božij (Cours de religion). Livre I, De la Foi orthodoxe. Paris, YMCA, 1956 (2e éd. corrigée et complétée) ; in-8, 274 p.

La 1re édition de ce volume fut recensée dans *Irén.*, 23 (1950), p. 238. On ne peut qu'admirer ce cours de religion pour les enfants russes orthodoxes de 8 à 12 ans. Les textes et les dessins qui, dans ce Livre I, doivent

introduire les petits dans la connaissance de l'Histoire Sainte et dans la célébration des mystères chrétiens, nous semblent très appropriés au but poursuivi. Le livre de Job n'aurait-il pas dû avoir une place dans cette « pédagogie », étant donné qu'il figure parmi les lectures de la Grande Semaine ? D. T. S.

Hermann Lais. — Probleme einer zeitgemässen Apologetik. Vienne, Herder, 1956 ; in-8, 229 p., 54/-

L'A. ne prétend pas écrire un traité complet d'apologétique. Se concentrant sur les questions d'actualité, il passe en revue le matérialisme dialectique, l'évolutionnisme, la théologie de Rudolf Bultmann, les problèmes posés par quelques théologiens protestants ainsi que la question du salut en dehors de l'Église. Il y a lieu de relever le ton « irénique » dans lequel cet examen est fait. On est loin de la polémique stérile qui caractérisait autrefois l'apologétique et rendait difficile la compréhension mutuelle et l'étude objective des textes. Le mérite de l'ouvrage est également de donner un aperçu de la littérature apologétique parue depuis 1945.

D. E. N.

W. Kwiatkowski. — Apologetyka Totalna. T. I, vol. 1, Przedmiot apologetyki totalnej (Sujet de l'apol. tot.) ; vol. 2, Metody w apologetyce totalnej (Méthodes de l'apol. tot.) ; t. II, vol. 1, Religijno-indywidualna świadomość Jezusa (Conscience religieuse individuelle de Jésus) ; vol. 2, Religijno-społeczna świadomość Jezusa (Conscience religieuse sociale de Jésus). Varsovie, 1954, 1955 et 1956 ; in-8, 169 + 140 + 199 + 315 pp. T. I (vol. 1 et 2), 68 zlotys ; t. II/1, 40 zl. ; t. II/2, 40 zl.

Il est encourageant de voir paraître derrière le rideau de fer une édition amplifiée de cet ouvrage publié en 1937. L'A. examiue l'ensemble des problèmes qui se posent à l'apol. totale. Cette discipline doit garder son indépendance vis-à-vis des autres branches de la théologie et tenir compte des progrès des sciences modernes. Passant en revue les thèses christologiques et ecclésiologiques, l'A. donne une analyse critique des multiples courants qui se sont manifestés dans leur cadre. En présence des idées philosophiques modernes, il convient de poursuivre une étude synthétique portant sur l'unité psychique de l'homme, au lieu d'analyser séparément les réactions de son esprit, de son cœur et de sa volonté. Mais le sujet principal de la plus ancienne apologétique chrétienne est le Christ lui-même. La partie la plus intéressante est l'étude de la conscience du Christ, du point de vue de sa divinité et de sa mission théocratique. Le Christ savait bien que le contact avec son enseignement produirait aussi bien des réactions négatives que positives (*Matth.*, 11, 2). Mais désirant que sa religion reste toujours vivante et se répande par une discussion perpétuelle de sa crédibilité, il n'a pris aucune mesure pour se soumettre les hommes. Car il ne redoutait guère la conclusion objective à laquelle parviendra tôt ou tard tout individu capable d'aborder les problèmes historiques et religieux (puissance de la Parole de Dieu). A la lumière de la conscience du Christ, le christianisme n'est ni un ensemble de doctrines, ni un système de valeurs abstraites ; il s'élève au-dessus de toutes

les autres religions en tant que système entièrement transcendental.

Une riche bibliographie annexée à l'ouvrage indique que l'A. n'a pas été en possession des publications les plus récentes en ce domaine. Mais il a utilisé minutieusement les sources à sa disposition. D. E. N.

Emanuel Sarkisyanz. — Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens. Tubingue, Mohr, 1955 ; in-8, XII-419 p., DM. 26.

On connaît assez bien en général les sources étrangères, occidentales, des idéologies russes, mais les facteurs proprement autochtones qui y sont à considérer, on les a encore trop peu étudiés. M. Sarkisyanz supplée à cette lacune en consacrant ses efforts au messianisme et chiliasme russes, thèmes dont on parle souvent, mais qui, justement à cause de cela, avaient besoin d'un examen plus attentif et détaillé. Les idées principales, exposées dans la première partie de ce livre (pp. 14-222), on les avait déjà rencontrées dans les écrits d'auteurs russes et autres — M. S. s'appuie en particulier sur N. Berdjaev — mais l'analyse systématique et l'abondance des références rendent cette étude très originale et neuve. La seconde partie de cet ouvrage, qui attire l'attention sur les éléments messianiques daus les grands mouvements nationaux de l'Orient (asiatique), nous introduit dans un domaine plutôt inconnu (pp. 223-406). On peut en conclure que le messianisme n'est aucunement d'essence spécifiquement chrétienne, et qu'il peut être même une tentation qui s'oppose diamétralement à ce que le christianisme a d'essentiellement propre, c'est-à-dire à sa transcendance œcuménique. Sous cet aspect ce volume est extrêmement instructif et révélateur. Pour en tirer tout le profit, il suffit de se laisser informer et éclairer par la simple présentation de cette ample documentation, sans suivre toujours l'A. dans ses explications ou couclusions. Il est évident par ex. qu'il y a aussi un christianisme authentique dans l'histoire russe lequel demande à être placé dans une perspective moins locale et moins provinciale ; un christianisme moins « messianique », mais d'autant plus conscient de sa vraie mission d'apporter son humble part à la rédemption et au salut du monde. D. T. S.

A. Galter. — Le Communisme et l'Église catholique. Paris, Éd. Fleurus, 1956 ; in-8, 447 p.

Ce volume met à la disposition des organisations internationales et de la propagande, une très riche documentation sur la persécution religieuse dans les pays communistes autonomes, comme l'URSS, la Chiue, la Corée, et les satellites. Une section est consacrée à chaque pays en particulier. Les méthodes sont partout les mêmes et visent à paralyser l'action de l'Église catholique, tout en feignant de lui octroyer la plus ample liberté de culte. Il est surtout intéressant de constater les réactions des hiérarchies et des fidèles aux mesures de persécution : tous les essais de compromis ont été des duperies pour les catholiques.

D. T. B.

Paul Foster, O. P. — Two Cities. A Study of the Church-State Conflict. Londres, Blackfriars, 1955 ; in-12, XII-110 p., 6/6.

Le R. P. F. nous donne des « méditations » historico-philosophiques sur le problème des rapports entre Église et État : Époque patristique, invasions barbares, Byzance, moyen âge, Église et États-Nations, papauté et progrès, césaropapisme matérialiste, l'Homme à sa taille parfaite. Ce petit livre sur un thème si compliqué souffre inévitablement de la vue trop éthérée que nous propose l'A. Dans son passage sur l'âme russe et surtout sur la *sobornostj* (p. 38 s.) l'A. est franchement mal informé. *Sobornostj* est un terme théologique qui signifie quelque chose (cfr *Irén.*, 29 (1956), p. 320). Néanmoins le R. P. représente bien la vue thomiste et montre beaucoup d'ouverture sur la réalité existante et profondément imparfaite aussi bien que sur la réalité espérée.

D. G. B.

Erwin Koschmieder. — Die ältesten Novgoroder Hirmologien-Fragmente. (Abh. d. Bayerischen Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. Hf 37, 2. Lief.). Munich, Akad. d. Wiss. et Beck, 1955 ; in-4, VIII-108 p., nomb. paradigmes, 8 pl.

Irén. a présenté en son temps (t. 27 (1954), p. 508) le volume de transcriptions musicales dont voici l'introduction. Cette étude de musicologie paléographique fut entreprise en 1933 déjà, lorsque l'A. était professeur à Vilno. Le retard de la présente publication est dû au destin tragique de la majeure partie de la composition détruite durant la guerre. L'A. est le premier à appliquer réellement la méthode comparative à la musique religieuse russe. Cette méthode s'imposait logiquement : puisque la liturgie entière de l'Église russe est héritée de Constantinople, on pouvait induire une probabilité sérieuse en faveur d'une parenté musicale, tout au moins au début de la tradition. Les recherches paléographiques montrent le bien-fondé de cette vue. Les recherches ne sont pourtant pas assez avancées en aucun secteur pour que l'on soit capable de mettre la dernière main à n'importe quelle monographie. L'A. s'est donc borné à fournir une large base documentaire permettant de situer les documents, et de faire le point des conclusions acquises. L'étude entière porte le sous-titre de *Prolegomena*, parce qu'elle introduit au volume de transcriptions déjà paru. Elle comporte une première partie liturgique, où sont résumées quelques notions utiles aux non-spécialistes : l'évolution de la pratique du chant et de la notation, la description sommaire des livres liturgiques et en particulier de l'hirmologion, et les principes adoptés dans la présente édition, notamment les points de comparaison publiés et le système de présentation. La seconde partie est analytique : description paléographique des deux fragments (mss 149 et 150 de Moscou, Bibl. de l'Imprimerie synodale), inventaire détaillé des caractéristiques linguistiques et notes grammaticales et de critique conjecturale qui s'imposent, — chapitres où s'affirme la maîtrise de l'éminent spécialiste, — enfin analyse de la notation. Comme ce sont les mss slavons de chant les plus anciens (XIIe s.) on confronte sa notation avec les documents les plus voisins qui permettent de l'apprécier. Ainsi est-elle rapprochée d'abord avec le tableau des signes de l'hirmologe du monastère « Nouvelle-Jérusalem » (XII-XIIIe s.) et avec celui de Chilandar au Mont-Athos (ms 378) (XIII-XIVe s.). La comparaison pourra se poursuivre ensuite avec la tradition grecque la

plus approchante dans l'état présent des études par le tableau des signes du ms Coislin 220 de la B. N. de Paris (XIIe s.), qui révèle un stade antérieur de la notation byzantine plus apparenté avec la tradition slave, que les stades ultérieurs de l'écriture musicale, mais malheureusement très imparfaitement connu. Au cours des transcriptions les références à ce ms sont constantes. L'étude s'achève par la longue description des signes du ms Misc. slav. 5 de la Bibl. nat. et univ. de Breslau, qui date des XVI-XVIIe s., et constitue de la sorte la période de transition vers l'époque où le répertoire fut transcrit sur portées. Un troisième volume est annoncé ; plus qu'un simple index il constituera par ses références le vade-mecum du chercheur en chasse dans une bibliothèque. Puisse l'A. poursuivre ses travaux dans une branche qu'il est presque seul à connaître !

D. M. F.

G. B. Chambers. — Folksong — Plainsong. A Study in Origins and Musical Relationships. Londres, Merlin, 1956 ; in-8, VIII-120 p., 18/-

A notre grande confusion, nous ne nous trouvons pas dans l'illustre compagnie du recenseur bénédictin anonyme et du Dr. Vaughan Williams qui recommandent ce livre. Pour ce qu'il vaut, voici notre avis : c'est un livre extraordinaire où tout se trouve sans beaucoup d'ordre, avec des notes, des coquilles, le chant populaire de tous les âges, de tous les peuples, de tous les pays — même des Negro Spirituals — pour étayer la thèse de l'A. : le chant d'Église dérive du chant populaire. Nous ne voyons pas grande difficulté à admettre cela. Peut-on cependant considérer que M. C. en donne la démonstration ? C'est là une autre question. Quoi qu'il en soit, ce livre est au plus haut point récréatif, et on saura gré à l'A. de nous avoir expliqué des termes comme *sonus, cantus* (ce n'est pas la même chose !), *iubilatio, modulatio.* D. G. B.

D. Martin Luthers Werke. — Die Deutsche Bibel, T. 8, 9,2 et 10,1. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1954, 1955, 1956 ; in-4, LXXXIV-680, XLIX-394 et XV-589 p., DM. 72, 45 et 55.

Depuis juin 1950 existe une nouvelle « Commission pour la réédition des œuvres de M. Luther », succédant à l'ancienne, qui par les événements de 1945, peu après la mort de son président, le professeur E. SEEBERG, avait cessé de fonctionner. Le nouveau président est le professeur Hans RÜCKERT, de Tubingue. En 1947 et 1948 l'éditeur lui-même avait pris l'initiative de publier deux volumes, le 10e et 11e de la correspondance, tandis qu'en 1948 parut encore le t. 58, 1 des tables de matières. Voici maintenant les tt. 8, 9,2, et 10,1 contenaut la *Deutsche Bibel,* les cinq *Livres de Moïse* (T. 8), le *2e Livre des Rois* jusqu'au *Livre d'Esther* inclusivement (T. 9,2), *Job* et les *Psaumes* (10,1). En 6 ou 7 ans on espère terminer l'édition de la Bible. On compte achever l'œuvre entière, commencée en 1884, dans 8 ou 10 ans. C'est au Dr. H. VOLZ qu'on a confié l'édition des volumes présents et futurs de la Bible allemande. Il y annote les variantes de texte et y ajoute des explications de vocabulaire. L'édition du Psautier est particulièrement soignée et profite de l'acquis de plusieurs manuscrits encore inutilisés. Le t. 10,2 la complétera bientôt. D. T. S.

Hans-Werner Bartsch. — Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938-1948. Stuttgart, Evang. Verlagswerk, 1949 ; in-8, 142 p.

Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung, herausg. von L. Hennig. Kassel, Stauda, 1952 ; in-8, 354 p., DM. 22.

Ces deux volumes donnent un aperçu d'ensemble de l'effort théologique du luthéranisme allemand des années 1938 à 1948. Le premier se présente comme une nomenclature munie d'appréciations critiques des ouvrages importants dans le domaine de la théologie systématique et pratique, de l'Écriture, de l'histoire de l'Église et de la mission ; il est conçu pour étudiants et pasteurs. Le second est né d'un souhait d'information venu du Japon. Il est dû à la collaboration de huit auteurs ; l'accent y est mis moins sur la théologie systématique que sur la science biblique (Ancien Testament par A. von Rad ; Nouveau par E. Stauffer), la Lutherforschung (W. von Loewenich) et surtout sur le culte. Cette dernière étude de près de 150 pages sur la liturgie, due à K. F. Muller, représente une contribution remarquable à l'histoire du renouveau liturgique actuel dans l'Église luthérienne ; l'A. a muni son esquisse d'une vaste bibliographie qui n'ignore pas le mouvement liturgique catholique.

D. N. E.

Lamberto de Echeverria. — El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código. (Victoriensia, vol. III). Vitoria, Seminario, 1955 ; in-8, 424 p.

L'A., doyen de la faculté de Droit canonique de Salamanque, s'est donné comme tâche le travail énorme de décrire le droit matrimonial particulier de tous les pays du monde. Étant écrit en espagnol, ce livre n'est accessible qu'à un nombre restreint de lecteurs ; ajouter à cela que pour la Belgique, par exemple, la documentation de l'A. est, de son propre aveu, très incomplète, que la Belgique est groupée avec les autres pays du Benelux, en sorte qu'on saute de Bruges à Liège et puis à Haarlem, et tout en admirant l'industrie de l'A., on se demande : *Cui bono?* Nous trouvons une seule catégorie de lecteurs : des canonistes espagnols chargés de revoir leurs propres statuts diocésains. Pour eux ce livre sera très précieux et fournira bien des éléments utiles. L'A. s'intéresse visiblement aux mariages mixtes et à leurs problèmes. D. G. B.

John Lawson. — Green and Pleasant Land. Londres, SCM, 1955 ; in-12, 128 p., 7/6.

L'A., pasteur méthodiste, plaide avec conviction en faveur des petites communautés sociales : villages, bourgs, petites villes, car seules elles permettent à l'homme de vivre en « personne » et de voir et connaître les autres hommes comme des « personnes ». L'A. traite du village et du bourg comme communauté religieuse ; ensuite il relève les problèmes pastoraux et les conséquences funestes de la division entre anglicans et méthodistes, division qu'il dit être « plus qu'un crime : une bévue ».

Dans son dernier chapitre : *L'Unique troupeau,* M. L. récapitule tous les arguments et toutes les circonstances qui devraient obliger anglicans et méthodistes à s'unir. Dans son ministère rural, il a donc fait la même constatation qui a provoqué des mouvements d'union dans les pays de mission. D. G. B.

The Ecclesiastical Courts. Principles of Reconstruction. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-8, XX-98 p., 15/6.

Ce Rapport d'une commission nommée par les deux archevêques anglicans s'insère dans le cadre de la tâche herculéenne à laquelle s'est attelée l'Église d'Angleterre : la revision de son droit. Nous trouvons ici un conspectus historique depuis les temps apostoliques, mais plus spécialement depuis la Conquête normande (XIe s.) jusqu'en 1832, ensuite de 1832 à 1954. Après cette première partie la commission donne ses recommandations pour la reconstruction des tribunaux de tous les degrés. Pour le moment il ne s'agit que de recommandations, mais leur sagesse même et l'autorité de la commission feront en sorte qu'elles seront vraisemblablement incorporées dans la législation qui doit venir. D. G. B.

S. Mayer. — Neueste Kirchenrechts-Sammlung. III. Band, 1940-1949. Fribourg-en-Br., Herder, 1955 ; in-8, 512 p., DM 38.

Les deux premiers tomes de cet ouvrage ont été signalés ici à leur parution. Le troisième coutinue le travail. On est heureux de trouver dans ce troisième tome, sous chaque canon, des renvois aux textes déjà publiés dans les deux premiers tomes, en sorte que pour une première consultation il suffit d'avoir recours à ce t. III. Ceci a son importance, car cette édition de dom M., très utile en soi, est d'un maniement peu commode. Grâce aux matériaux rassemblés, on peut étudier, p. ex., la préhistoire de la Constitution *Christus Dominus* ; on trouve également le document pontifical qui, en supprimant une incise dans le texte du can. 1099, cause tant de difficultés aux protestants d'Espagne. D. G. B.

A. J. Arberry. — The Koran Interpreted. Londres, Allen et Unwin, 1955 ; in-8, 350 + 367 p., 45/-

L'A. de cette nouvelle traduction du Coran se désintéresse systématiquement de la méthode des savants d'Europe, qui, par des découpements du texte, tâchent de se rapprocher de la signification originelle. Il veut seulement rendre en anglais ce que les Musulmans ont traditionnellemeut compris dans leur livre saint. Il s'efforce de reproduire les éléments rythmiques et rhétoriques du Coran arabe, pour lequel il est plein d'enthousiasme, et qu'il trouve intraduisible. C'est la raison pour laquelle il met dans son titre *interpreted.* Le style de sa traduction a sans contredit des qualités littéraires. Aucune note n'accompagne le texte mais seulement un index de noms propres et de quelques notions importantes. La présentation typographique est excellente. D. A. T.

S. Munk. — Mélanges de philosophie juive et arabe. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1955 ; in-8, 600 p.

Ce volume est une simple réédition de celui des célèbres *Mélanges* de Munk parus en 1859 et qui a gardé sa valeur un siècle durant. La partie principale de ces *Mélanges* est formée d'extraits méthodiques du *Fons Vitae* d'Ibn Gebirol (Avicebron). — On y trouve en appendice le texte hébreu, fait par Shem Tob Ibn Falaquéra, qui est considéré comme le décalque fidèle de l'original arabe. Malheureusement le seul mauuscrit qui existe est défiguré, de sorte que l'A. a essayé de le restaurer dans sa pureté primitive avec l'aide d'un manuscrit latin. — La traduction française de la « Source de Vie » est accompagnée de notes critiques et explicatives. L'A. a ajouté une notice sur la vie et les écrits de Ibn Gebirol et une courte analyse du *Fons Vitae*. Ibn Gebirol fut le restaurateur de la poésie hébraïque, il a exercé une grande influence sur la philosophie juive (Kabbale, Zohar) et a joué un rôle important dans les écoles scolastiques à partir du XIIIe siècle. — La deuxième partie de ces *Mélanges* est un résumé de l'histoire de la philosophie arabe et un aperçu des études philosophiques des Juifs. Un appendix contient quelques textes arabes et des notes sur Alpetragius et Léon Hébreu. — Cet ouvrage a un intérêt majeur pour ceux qui se livrent aux études de la philosophie du moyen âge, ainsi que pour tous ceux qui veulent prendre contact avec la pensée juive et arabe, laquelle a exercé, sur la civilisation du monde européen, une si grande influence. D. J. W.

H. Fischer. — Die Aktualität Plotins. Munich, Beck, 1956 ; in-8, VIII-218 p., DM 18.

L'actualité de Plotin, d'après l'A., ne vient pas seulement de sa position à la frontière du monde antique et du moyen âge, mais aussi de ses préoccupations de philosophie religieuse et de mystique, qui avec sa terminologie métaphysique conviendraient à fonder une métaphysique contemporaine tenant largement compte des découvertes scientifiques modernes.
D. T. B.

Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le Patronage de l'Institut d'Études islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas, t. I. Damas, I. F., 1956 ; in-8, XIV-430 p.

La fécondité scientifique de M. L. Massignon se reflète dans la bibliographie impressionnante qui ouvre ces *Mélanges.* Elle ne compte pas moins de 207 ouvrages et articles de revues parus entre 1906 et 1955, sans compter les cours et conférences à l'Université du Caire, au Collège de France, aux Hautes-Études, les publications d'occasion et d'actualité. Tout cela est ici clairement aligné et pourvu de deux index. Parmi les contributions de domaines très variés, nous noterons ici les « Prolégomènes à une nouvelle édition du *De causis* arabe », que le P. Anawati annonce pour la collection *Plato arabus* du *Warburg Institute.* Dans l'absence d'une argumentation de critique externe concluante, il oriente son étude vers une analyse « aussi minutieuse que possible » du texte même. Ce travail doit consister d'abord dans une comparaison avec

l'*Elementatio* de Proclus du point de vue de la structure, ensuite dans l'organisation interne du *De causis*, et enfin dans l'étude du vocabulaire arabe pris en lui-même et également par rapport au vocabulaire grec. Cette étude liminaire se termine par quelques considérations sur la recherche de documentation nouvelle et sur la recherche des sources grecques, autres que la *στοιχείωσις*, ainsi que des sources arabes. Cette courageuse entreprise mérite l'admiration à cause de l'ampleur et de la méthode. Signalons ensuite l'étude de M. Saadeddine Bencheneb, dans laquelle l'A. tâche de décrire et d'analyser l'intérêt de l'Orient arabe moderne pour les humanités grecques : « L'imitation de l'Occident s'étant avérée un esclavage stérilisant, les Orientaux ont recours à la source de vie par excellence, la Grèce, mère des scieuces et des arts » (p. 197). « Renouer avec la Grèce antique les liens qui dans le passé avaient donné à leur civilisation la force de dominer le monde, à leur avis, c'est encore aujourd'hui l'unique moyen de retrouver leur grandeur passée » (p. 197). Pour le reste nous ne ferons plus que mentionner ici une très belle étude de R. Blachère sur l'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu, enfin deux contributions concernant la mystique musulmane, sujet très cher à ı, assignon : celle du R. P. Abd-el-Jalil autour de la sincérité d'a -Ġ zzālī et celle de Henry Corbin sur les confessions extatiques de Mīr Dāmād. D. A. T

F. Brittain. — Latin in Church. The History of its Pronuuciation. (Alcuin Club Tracts, 28), Londres, Mowbray, 2e éd. 1955 ; in-12, 98 p., 8/6.

Jusqu'à l'époque moderne il n'y a jamais eu de prononciation ecclésiastique uniforme du latin. Même aujourd'hui elle n'existe pas. L'A. le démontre facilement. Mais son livre a un but : persuader aux chorales anglaises de ne pas chanter le latin à la manière italienne. Cependant, dans une note (p. 80), le Dr. B. est obligé d'admettre que cette pratique gagne du terrain, malgré une première éditiou de son étude en 1934. A moins que notre oreille et notre mémoire ne nous abusent, nous n'avons jamais entendu que la prouonciation italienne de la part des chœurs célèbres d'Oxford et de Cambridge. Cette prononciation est maintenant universelle dans le monde catholique anglo-saxon (l'A. dit que non ?) ; elle est, comme l'a démontré dom Botte, parfaitemeut fondée philologiquement ; pourquoi donc revenir à quelque chose qui s'est perdu, qui n'était jamais homogène et qui n'avait pas une valeur intrinsèque supérieure à ce qui prévaut maintenant ? Nous sommes heureux que l'A. rejette comme impossible à l'église la prononciation classique du latin — nous l'avons cependant employée nous-même dans notre jeunesse —, et nous craignons fort qu'il ne plaide une cause perdue. D. G. B.

Hans Wehr. — Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 2e éd. revisée. Leipzig, Harrassowitz, 1956 ; in-8, XII-986 p.

Cet ouvrage est une véritable réussite de plusieurs points de vue. Tout d'abord, dans un format facilement maniable, un matériel riche est disposé clairement ; la consultation est facile et agréable. Le mot en

caractères arabes est libéré des signes vocaliques, mais on trouve les voyelles dans la transcription scientifique, qui suit immédiatement. Sa valeur se mesure à la qualité du travail et à sa nouveauté. Un dictionnaise se basant sur l'examen systématique du vocabulaire utilisé dans les publications contemporaines n'existait pas. On conçoit l'étendue d'une telle entreprise et les difficultés toutes spéciales pour une langue qui cherche à exprimer les notions et les objets du monde moderne et de l'Occident. Dans ce vocabulaire spécial il y a plus d'un élément instable. Certains termes apparaissent et disparaissent aussitôt, d'autres restent locaux, d'autres enfin, imposent leur usage. Il fallait du courage et une grande compétence pour capturer ce vocabulaire en mouvement et en train de se former, pour le reudre accessible en forme de dictionnaire. Il est clair que cet ouvrage est appelé à rendre un très grand service à tous ceux qui s'intéressent de quelque manière à l'arabe moderne. Même dans les pays qui ne sont pas d'expression allemande sa parution a été applaudie et on s'en sert avec gratitude envers l'A.

D. A. T.

L. Kjellberg. — Catalogue des imprimés slavons des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles conservés à la Bibliothèque de l'Université royale d'Uppsala. Uppsala, s. é., 1951 ; in-8, 38 p.

L'Avant-Propos nous dit qu'il s'agit de livres imprimés en caractères cyrilliques ou glagolitiques, ce qui ne veut pas dire que la langue en est toujours une forme quelconque du slavon. Le catalogue compte 256 numéros qui couvrent bien des domaines. On trouve un catéchisme de Luther en suédois et slavou, cette dernière langue étant en lettres gothiques — c'est la seule exception au principe énoncé. La collection comprend un bon nombre d'homiliaires et le *Prolog*, livres difficiles à trouver.

D. G. B.

Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Période 2, tom. 6. *Ἀφιέρωμα εἰς Γεώργιον Χατζιδάκιν*. Athènes, 1955-1956 ; in-8, 644 p.

La faculté de philosophie de l'Université d'Athènes consacre le dernier volume de ses *Annales* à un hommage posthume au philologue Georges Hadjidakis qui en fit partie 50 ans durant. Son successeur, le prof. G. Kourmoulès fut chargé du panégyrique scientifique de la séance commémorative, tandis que Mme A. Malikoutis assure une courte biographie du maître (1848-1941) et dresse un répertoire développé de ses œuvres, de 1881 à 1938, première année de parution des *Annales de la S^té^ des Études crétoises* (EEKS). — La philologie et l'histoire étant intégrées à la faculté de philosophie, ces trois disciplines se partagent la vingtaine de contributions qui suivent ; la première, en honneur du disparu, se réservant ici la meilleure part. En lexicographie, le travail le plus riche est celui de Phaidon Koukoulès : *Termes et locutions néo-grecques dans leur premier usage*, p. 225-338 ; notices alphabétiques concises avec indication des sources. Le prof. H. Skassis poursuit la publication, entreprise l'année

précédente, de son lexique latin-grec par le début de la lettre B ; la tranche s'arrête au milieu d'un mot. Dans un second article, il apporte quelques compléments au *thesaurus* latin. G. Kourmoulès analyse quelques problèmes d'accentuation et de rythme dans le grec moderne à la lumière des différents dialectes en usage. MM. Th. Tzannétatos, Sp. Marinatos et P. Kolaclidès font part de leurs recherches sur les lettres helléniques antiques et cadmiennes. N. Exarchopoulos étudie la pédagogie de l'enseignement de la langue maternelle et N. Mélanitis la philosophie du langage. En psychologie encore la portée permauente du système d'éducation de Pythagore est exposée par G. Sakellariou, tandis que C. Vourveris retient des anciens la valeur éducative des loisirs (παιδιά-παιδεία). Sp. Kalliafas, sur les bases expérimentales modernes, retire les lois psychologiques générales de l'adolescence. Sans être très large, la place occupée par l'archéologie et l'histoire ne manque pas d'intérêt. J. Papastavrou montre le clivage idéologique qui s'opérait dans la notion de l'ancienne cité-état grecque à la veille même de la domination macédonienne. G. Mylonas remue les ruines de l'acropole de Mycènes. Passaut par-dessus de près de deux millénaires, nous lisons (d'après le cod. Vatic. Barberin. gr. 111) un récit du règne du sultan Mourat II (1404-1451) serrant l'étau autour de Constantinople. Trois autres chapitres de cette chronique importante ont paru dans EEBS (*Ann. de la Sté des Ét. byz.*). Deux odes historiques sur l'invasion ottomane, l'une sur le siège de Malte (1565), l'autre sur la chute de Chypre (1570-71) sont publiées par les soins de G. Spiridakis. Enfin, le seul article concernant l'histoire ecclésiastique, le prof. N. Tomadakis trace une excellente monographie de l'évêché de Lampi (dans lequel le défunt philologue a vu le jour), principalement depuis la période turque. Il y ajoute les notices des évêques et des monastères. — Le volume se termine par le palmarès 1954-55 de la faculté, que deux deuils récents viennent d'affecter, les prof. Phaidon Koukoulès et Nic. Vlachos. A la suite des discours funéraires, une liste de l'œuvre scientifique de ce dernier rendra service. D. M. F.

E. Daum et W. Schenk. — Die russischen Verben. Grundformen, Aspekte, Rektion, Betonung, deutsche Bedeutung. Leipzig, VEB Bibliogr. Inst., 1954 ; in-8, VIII-798 p.

Bien que ce ne soit dit nulle part, ce volume doit avoir été inspiré par le travail de A. Garbell : *Das russische Zeitwort* (Toussaint-Langenscheidt, 1902), le pionnier dans ce vaste et difficile domaine. L'ouvrage que nous présentons comprend les parties suivantes : Mode d'emploi, Introduction à la conjugaison et la formation des aspects du verbe russe (54 p. — cette section fondamentale et très bien exposée à été écrite par R. Ruzicka), Liste alphabétique des 14.000 verbes étudiés (740 p.), Modèles de conjugaison pour les verbes « réguliers » (tous les verbes en *-itj* sont considérés comme « irréguliers »). Il suffit d'avoir dit cela pour que l'on comprenne l'utilité du livre. Disons cependant que l'on pourrait défalquer quelque chose des 14.000 verbes, car chaque forme réfléchie est traitée à part (*delatjsja* n'est pas *delatj*). Le livre deviendra vite indispensable à tout étudiant sérieux de la langue russe. Nous n'avons pas trouvé d'erreurs ; toutefois on se demande pourquoi les exemples (p. 2) commencent avec

mytj pour passer aussitôt à *mytjsja*. Nous aimons la manière de marquer l'accent tonique : un point sous la voyelle. Nous aimons moins le très mauvais papier et la reliure standard qui ne proclament que trop clairement le lieu d'origine de ce livre. Quoi qu'il en soit, MM. D. et S. ont bien mérité du monde des russisants. D. G. B.

Dr. Reinhart Maurach. — Handbuch der Sowjetverfassung. (Publications de l'*Osteuropa Institut* à Munich, 14). Munich, Isar, 1955 ; in-8, 429 p., DM 44.

Cet ouvrage donne en traduction allemande le texte des 146 articles de la Constitution Soviétique élaborée en 1936 avec les modifications approuvées jusqu'au mois de février 1955 par le Soviet Suprême de l'URSS. Chaque article est suivi d'un court commentaire et de renseignements juridiques, historiques et techniques montrant l'origine et l'évolution des prescriptions contenues dans l'article, ainsi que les modifications apportées depuis 1936. Les modifications ne peuvent se faire qu'après un vote réunissant les deux tiers des voix des deux chambres législatives du Soviet Suprême (art. 146). Cette Constitution ne regardant pas la structure du Parti communiste russe, qui est au-dessus de l'État, l'A. explique dans une longue introduction, remarquable par sa précision, les relations entre le Parti et l'État, ce dernier n'étaut qu'uu instrument pour faire triompher le communisme dans le monde. Les articles de la Constitution, dont l'application a le plus évoluée, sont 122 (mariage), 123 (égalité des races et des nationalités) et 124 (relations entre l'Église orthodoxe et l'État). Ce manuel est un guide indispensable pour ceux qui veulent connaître les institutions juridiques en Russie. D. T. B.

II. HISTOIRE

P. Michael Tarchnišvili. — Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur. Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze... In Verbindung mit Dr. Julius Assfalg. (Studi e Testi, 185). Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1956 ; in-8, XVII-521 p.

Le présent ouvrage, fruit d'une heureuse collaboratiou de deux spécialistes, se compose d'une Introduction, de deux Parties, d'un Appendice et d'une Table des noms. Dans l'Introduction, après avoir caractérisé la littérature géorgienne, à la fois nationale et orientale, les auteurs en mettent en relief l'importance : la Géorgie est placée au carrefour du monde byzantin et de la civilisation syro-palestinienne, ce qui donne, entre autres, à sa liturgie, une valeur exceptionnelle de témoin. A la suite du R. P. Peeters, on nous rappelle que, à côté de Byzance, ces littératures orientales ont enrichi plus qu'on ne le pense, le patrimoine littéraire chrétien, sans compter l'inappréciable service d'avoir conservé dans leurs innombrables traductions plus d'une pièce byzantine dont l'original a disparu.

Comme il est normal, les auteurs distinguent des périodes et des sous-périodes. Dans chacune, ils étudient l'évolution politique, sociale et religieuse du pays, ainsi que les différents courants d'influence qui s'y sont croisés ou succédé, cela afin de bien dessiner le cadre dans lequel se fait le développement littéraire, jusqu'au XVIII[e] siècle. On y signale notamment la place à part de la Géorgie, attachée résolument à l'orthodoxie de Byzance, tandis que Syrie et Arménie s'enferment dans le monophysisme ou le nestorianisme. Les centres de culture et d'influence, soit à l'intérieur, soit dans la diaspora : Palestine, Syrie, Sinaï, Mont Athos, Bulgarie, font l'objet d'un développement spécial où leur originalité et leur rôle sont bien mis en évidence. On notera l'abondance des œuvres de traduction. La première partie est une biobibliographie des écrivains connus. Les auteurs ont su donner leur relief aux grands personnages : Arsène le Grand, Euthyme et Georges les Hagiorites, Éphrem le Petit, etc. Les méthodes de traduction et les caractères littéraires des œuvres originales sont sobrement esquissés. Dans la deuxième partie, on a groupé, par ordre de genres littéraires, les œuvres anonymes avec rappel, au besoin, des œuvres vues dans la première partie. On a eu soin, dans les deux parties, pour les traductions, d'indiquer la provenance de l'original et, pour l'ensemble des œuvres, les éditions ; malheureusement on n'a pas signalé celles de ces éditions qui s'accompagnent d'une traduction en langue moderne ou en latin. — Ainsi, nous avons, dans l'Introduction, un panorama de la littérature géorgienne ; dans la première partie, un catalogue chronologique ; dans la deuxième, un catalogue idéologique. La table des noms fait la synthèse. Quant à l'appendice, il donne la liste des ouvrages hagiographiques que l'on possède encore sous la forme autérieure à la revision de Syméon Métaphraste. L'ouvrage, mis sous le patronage de Kékélidzé, a été tenu à jour. De nombreux renvois à des livres ou à des articles sont garants que rien n'a été négligé pour présenter la littérature géorgienne, telle qu'il est possible de la connaître actuellement. Comme l'avait fait Mgr Graf pour la littérature arabe, les auteurs ont dépouillé les catalogues de manuscrits. Les critiques sont pertinentes. C'est là une œuvre faite de main d'ouvrier. Elle n'est pas seulement un catalogue, mais aussi une étude intelligente de la littérature géorgienne en son développement. Pour beaucoup, ce sera une révélation. Elle intéressera tout esprit curieux de belles-lettres, en même temps qu'elle sera un instrument de travail incomparable et indispensable. — Qu'on nous permette quelques remarques. P. 30, nous signalons que la fête du 13 septembre se célèbre aussi en Arménie ; nous en dirons autant pour le 8 mai, où le synaxaire arménien mentionne la mémoire de Jean. P. 123, corriger 1003 en 1103. P. 182, corriger onzième en dixième siècle. P. 253, au lieu de : Die Weisheit der Lüge, il semble préférable de traduire : Le Livre de la Sagesse et des mensonges (cf. D. M. Lang « Wisdom and Lies », *in* BSOAS, 1956, XVIII/3). P. 274, l'attribution du Peri Hermeneias à David l'Invincible n'est plus admise par tout le monde. P. 381, nous n'avons jamais rencontré le terme dit arménien « Patimotini ». D. Ch.-B. M.

L. W. **Brown.** — **The Indian Christians of St Thomas.** An Account of the Syrian Church of Malabar. Cambridge, Univ. Press, 1956; in-8, XII-316 p., 7 pl., 1 carte, 14/-.

Un tableau complet de ce qu'est devenue l'antique communauté chrétienne de l'Inde méridionale est très difficile à rendre correctement. Ceci pour de multiples raisons : l'obscurité des origines contrôlables, l'optique des conquérants et des chroniqueurs portugais, les multiples controverses issues de l'incompréhension mutuelle, les rivalités locales et l'émiettement actuel qui en est l'aboutissement tangible. L'A., actuellement évêque anglican d'Uganda, fut longtemps supérieur de séminaire à Trivandrum dans l'État de Travancore ; il s'est appliqué à l'étude de la langue malayalam et à tout le patrimoine de ce peuple. De la sorte il décrit l'histoire, les mœurs et les traditions avec beaucoup de science et d'objectivité. Une première partie donne une suite d'exposés historiques d'allure assez anecdotique avec discussion des arguments. Il est cependant malaisé de saisir la situation sans examen attentif. La seconde partie, courte mais originale, décrit les mœurs de cette communauté en relation avec la société hindoue, son organisation et la vie quotidienne au début de ce siècle. Enfin la troisième partie, liturgique, traduit et commente les cérémonies telles qu'elles sont actuellement en usage : eucharistie, office et sacrements. Une bibliographie raisonnée clôture chaque chapitre. D. M. F.

Jean Richard. — Le royaume latin de Jérusalem. Préface de René Grousset. Paris, Presses Universitaires de France, 1953 ; in-8, 366 p.

L'histoire des croisades a fait l'objet d'études nombreuses et considérables, particulièrement en ces dernières années. Nos connaissances ont été revisées à la faveur des découvertes et des travaux effectués dans ce domaine. Il nous manquait cependant la vue d'ensemble accessible au lecteur cultivé comme à l'historien, que nous offre l'A. avec le présent ouvrage, fruit de sa compétence et de ses propres recherches. — Une synthèse de l'histoire, des institutions et de la vie de cet extraordinaire royaume latin en Orient constituait, certes, une gageure : si le récit des événements militaires et politiques laisse le lecteur quelque peu haletant, la précision de l'A. dans l'ensemble comme dans le détail, la richesse de sa documentation, sont précieuses. Il a le rare mérite de reconnaître le rôle joué par la foi dans cette épopée, rôle trop souvent méconnu de nos jours en raison des excès commis. La physionomie du Patriarcat de Jérusalem est étudiée surtout pour ses incidences politiques ; « passée la confusion des premières années, remarque pourtant l'A., le clergé latin d'Orient sut s'attirer le respect des Orientaux » par la ferveur de sa foi et sa magnifique charité. Peut-être y aurait-il quelques réserves à faire à cette remarque.
C. P.

Thomas Špidlík, S. J. — Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe. (Orientalia Christiana Analecta, 146). Rome, Pont. Inst. Orient., 1956 ; in-8, XX-154 p.

Cet ouvrage est en substance une thèse de doctorat. Des écrits principaux de Joseph de Volokolamsk, l'*Illuminateur*, la *Règle* monastique et les *Épîtres*, l'A. a « essayé de recueillir ces courtes annotations, de les réunir comme des pierres dispersées d'une mosaïque » et il reconstitue l'enseignement spirituel de J. de V., « doctriue simple, conséquente

(p. XIII). Il traite ainsi de sa doctrine ascétique, de sa réforme monastique et de sa célèbre et si controversée ingérence dans la vie publique et politique. Cet essai permettra de mieux connaître l'œuvre spirituelle du grand réformateur russe du XVe siècle. L'ouvrage aurait gagné en intérêt par un examen plus critique de l'emploi des sources de Joseph, particulièrement de saint Basile et des Pandectes de Nicon de la Montagne Noire et par un plus vaste exposé du milieu historique. D. N. E.

R. A. Klostermann. — Probleme der Ostkirche. Göteborg, Wettergren et Kerbers, 1955 ; in-8, 434 p., 45 kr. suédoises.

Cet ouvrage a été publié par les soins de la Société royale de Science et de Littérature à Göteborg. Cinq des études que contient le volume ont fait le sujet de conférences données en 1949 à l'Université d'Uppsala, les autres sont le fruit des recherches personnelles de l'A. Elles traitent toutes de l'Église byzantine russe ; sa nature, sa doctrine officielle et populaire, ses moines, ses missions, sa prédication, les sectes, la philosophie religieuse et enfin la diffusion de la Bible dans les derniers siècles. S'adressant à uu public occidental de mentalité très éloignée de la mentalité orientale, l'A. a fait d'abord un choix judicieux des problèmes que doivent se poser ses lecteurs ; il les traite avec une ampleur de documentation russe qui est remarquable, en sorte qu'il y a beaucoup de renseignements intéressants à recueillir dans ces pages, les recherches s'étendant jusqu'aux dernières années de notre siècle. Signalons surtout l'histoire du monachisme au Mont Athos, l'histoire des missions de l'Église russe, qui tendeut moins à une Église universelle qu'à incorporer les peuples nouveaux à l'Église de Moscou, tout en permettant l'usage des langues nationales dans le culte. L'étude qui traite de l'homilétique est originale. On s'étonne cependant de ne pas trouver parmi les orateurs du XIXe s., le métropolite Philarète de Moscou. D. T. B.

Konrad Gorski. — Studia nad dziejami polskiej literatury antytrynitarskiej XVI w. (= Études sur l'histoire de la littérature antitrinitaire polonaise du XVIe siècle). Cracovie, Académie polonaise des sciences, 1949 ; in-8, 201 p.

Les luttes entre catholiques et protestants en Pologne au XVIe siècle n'ont pas accusé une grande acuité ; les réformateurs ont souvent été divisés, ce qui ne faisait que renforcer le front catholique. L'A. jette la lumière sur cet aspect de la réforme polouaise, traçant les silhouettes et décrivant les activités religieuses et littéraires des antitrinitariens Piotr de Goniondz et Szymon Budny. Le troisième chapitre est consacré au rôle joué par le Prince Nicolas Radziwill, dit le Noir, pilier de la Réforme en Pologne, qui, à la fiu de sa vie, témoigna ses faveurs aux antitrinitariens, aux dépens des calvinistes, dans l'espoir d'unir et de consolider le mouvement arianiste. L'ouvrage débute par l'étude de l'influence que l'humanisme exerça sur la Réforme en général, et l'antitrinitarisme eu particulier ; on y trouve de multiples et pertiuentes références à l'œuvre d'Érasme de Rotterdam. D. E. N.

G. Davies. — The Restoration of Charles II, 1658-1660. Londres, Oxford University Press, 1955 ; in-8, 384 p., 55/-

L'A. qui s'est spécialisé dans l'histoire des Stuarts s'est vu confié le dernier volume de l'*History of the Civil Wars and Commonwealth* à laquelle avaient travaillé avant lui S. Gardiner et C. Firth. Il retrace ainsi les événements qui vont de l'accession de Richard Cromwell (sept. 1658) au débarquement de Charles II à Douvres (mai 1660) : crise de plus d'un an, très confuse et dont les principaux acteurs furent les Parlements et l'Armée de Londres et d'Écosse. Le Parlement convoqué par Richard est paralysé par l'obstruction des adversaires républicains et cryptoroyalistes du Protecteur, comme par les erreurs de ses partisans de ce dernier. L'Armée en profite pour mettre un terme à l'expérience, eu provoquant le départ de Richard et en rappelant le Parlement de la République. Les 70 survivants du *Rump* essaient de se subordonner les officiers et l'Armée, et se trouvent à leur tour congédiés par Lambert et ses hommes qui installent une commission de gouvernement (oct.). Le *Rump*, de nouveau rétabli (janv.), se laisse enfin persuader par Monck de quitter légalement le terrain. Le Parlement-Convention, élu sous l'inspiration dn chef de l'Armée d'Écosse, prépare une restauration devenue de plus eu plus inévitable depuis la mort d'Olivier Cromwell. Monck lui-même négocie directement avec Charles jusqu'au moment où son Parlement vote enfin le rétablissement de la Royauté. Cette étude faite à frais nouveaux et grâce à certains documents iuconnus jusqu'alors, donne une intelligence aisée et précise de cette période pleine d'agitations. D. H. M.

George Every, S. S. M. — The High Church Party, 1688-1718. Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, 196 p., 30/-

L'A., un religieux de Kelham, tente dans ce volume de la *Church Historical Society* une étude du Parti *High Church* à un moment particulièrement dangereux pour l'Église d'Angleterre, la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle. Il s'efforce à la vérité de demeurer impartial en un sujet où les points de vue partisans peuvent troubler le regard de l'historien. La sollicitude du Professeur Norman Sykes à l'égard de ce travail va à certains égards dans le même sens. L'A. pense que l'existence du Parti ne remonte guère au-delà de 1689 et il en fournit rapidement la preuve en dirigeant ses regards sur le XVIIe siècle, mais sur une base qui nous paraît un peu étroite. — C'est moins la bataille menée contre la tolérance partielle envers les non-conformistes que l'offensive entreprise contre le sécularisme, favorisée par les latitudinaristes, qui permit au Parti de forger ses armes et sa théologie. Affaibli par l'hémorragie des *Non Jurors* sous Guillaume d'Orange, il s'affirme sous la reine Anne qui lui témoigne une prudente bienveillance. Il en vient à jouer un rôle de direction avec l'archevêque Sharp et Atterbury dans les dernières années du règne ; mais le changement de dynastie arrête un élan qu'il ne retrouvera qu'en 1833. L'A. base son exposé sur l'étude d'une masse d'ouvrages de controverses qui sont dûment catalogués dans un Appendice pour le plus grand profit des historiens de cette époque, surtout si, de surcroît, ils sont théologiens, mais l'exposé qui résulte de cette confrontation détaillée est parfois d'une lecture difficile et pourrait faire croire à un certain manque de composition. D. H. M.

Guide to the Religious Communities of the Anglican Communion. Londres, Mowbray, 2e éd., 1955 ; in-12, XII-140 p., 5/-

Nous avons recensé la première édition de cet ouvrage en 1951 (*Irén.* 25 (1952), p. 425) ainsi que le vol. indépendant mais complémentaire qu'a fait paraître M. Anson, *The Call of the Cloister* (*Irén.* 28 (1955), p. 354). Nous nous réjouissons de voir cette deuxième édition. Elle contient pour toutes les communautés religieuses anglicanes d'hommes et de femmes à travers le monde entier les renseignements suivants : nom, esquisse historique, idéal particulier, adresses de toutes les maisons. A côté de communautés qui font pendant à des institutions semblables de l'Église catholique romaine, on en trouve d'autres de type assez original, par exemple, une commuuauté de diaconnesses « régulières », si l'on peut s'exprimer ainsi.

D. G. B.

Jaques Courvoisier. — Brève histoire du Protestantisme. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1952 ; in-12, 147 p.

Très brève histoire, mais alerte, vivante et agrémentée, pour chaque étape, d'un choix sobre de textes contemporains. Pour être bref, il faut être clair ; pour être clair, il faut beaucoup simplifier ; pour simplifier, il ne faut pas s'embarrasser de trop de nuances. M. C. utilise, pour caractériser l'opposition entre l'esprit protestant et l'esprit catholique, l'image de la tente que le pèlerin déplace dans sa marche vers un but non encore atteint, et de la demeure en matériau dur, solidement implantée dans la terre ferme. Si cette image n'est pas rigoureusement fidèle, toujours et partout (M. C. sait bien que l'installation est une tentation permanente pour le pèlerin qui grisonne), elle est assez heureuse et commode pour décrire brièvement certaines orientations générales. À condition qu'une connaissance moins « brève » de l'histoire nuance, comprenne et corrige l'absolu de cette expression. D. B. R.

Albert Greiner. — Luther. Essai biographique. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 205 p.

Un vibrant coup de clairon, un livre si fervent qu'il prend parfois l'aspect d'un brandon. Mais l'amour qui l'anime n'est pas aveugle et bien plus qu'à Luther, il s'adresse à celui que Luther a voulu servir. A. G. rend hommage aux biographes récents de Luther : Cristiani, Lortz et Funck-Brentano du côté catholique, Febvre, Lilje, Strohl et Kooiman du côté protestant. Il a voulu s'inspirer, pour le cercle de lecteurs auxquels il s'adresse, de la biographie populaire du pasteur Klein. On ne peut reprocher à un auteur de n'avoir pas écrit comme il ne voulait pas écrire, mais l'absence totale de références nous paraît regrettable, sinon pour les événements, du moins pour les textes souvent remarquables, qu'il cite avec générosité et qu'on aimerait lire dans leur contexte. Il va sans dire qu'un catholique — peut-être même uu historien — ne peut admettre toujours l'interprétation doctrinale ou la reconstitution psychologique proposées par l'A. Réjouissons-nous : la préface du pasteur Lovy et l'Avant-propos de l'A. nous annoncent que les Éditions *Labor et Fides* vont « éditer en langue fran-

çaise la plus grande partie possible des œuvres de Martin Luther ». La présente biographie en est la messagère et l'introductrice. D. B. R.

Ferdinand Valentine, O. P. — Father Vincent McNabb, O. P. The Portrait of a Great Dominican. Londres, Burns and Oates, 1955; in-8, XVIII-418 p., 21 /-.

Ici même nous avions exprimé daus le temps la crainte que l'art de la biographie ne se perde. Ce remarquable livre nous rassure. Cet art évolue, mais il n'est pas perdu. L'A. s'applique à dégager « le caractère et la formation spirituelle d'un grand apôtre » à partir de faits certains et de témoignages aussi authentiques que possible. C'est dire que les conclusions snggérées par l'A. sont basées sur les enseignements d'une saine psychologie. Notre impression est que le livre n'est pas indigne de l'homme extraordinaire dont il traite, et qui fut, en Angleterre, un grand apôtre du christianisme et d'un ordre social renouvelé, surtout à partir de 1910. Les notes présentées dans ce livre doivent, nous semble-t-il, être très encourageantes pour bien des hommes, lorsqu'ils voient, dans ce cas concret, comment Dieu et sa grâce a tout mis en œuvre lentement mais sûrement pour qu'un homme « à problèmes », un « caractère impossible », uu confrère mal compris, parvienne, à la longue, à ce qui semble bien avoir été la sainteté héroïque. Nous remercions le R. P. V. pour un très beau livre profondément et constamment iutéressant. D. G. B.

The Chronicle of Convocation... Proceedings of the Convocation of Canterbury. I.-6, oct. 1954; II.-1, juillet 1955; II.-2, oct. 1955; II.-3, mai 1956. Londres, SPCK; in-12, 3 /- chacuu.

Ces fascicules donnent les procès-verbaux et publient les Rapports et autres documents qui permettent de suivre les travaux de la Convocation de Cantorbéry. Voici quelques-uns des sujets traités : revision du Droit canonique, relations avec l'Église de l'Inde du Sud, problèmes que posent aujourd'hui le baptême et la confirmation dans le ministère paroissial, soins pastoraux à porter aux personnes divorcées, célébration de la sainte Cène face au peuple, revision du lectionnaire, ministère des femmes. La chronique reste évidemment un document qu'il faut apprendre à manier ; c'est cependant une source irremplaçable. D. G. B.

Eduard Schwartz. — Gesammelte Schriften, II. Zur Geschichte und Literatur der Hellenen und Römer. Berlin, W. De Gruyter, 1956; in-8, X-355 p., DM 38.

Dans la pléiade de savauts allemands qui dominent les études philologiques entre 1880 et 1930, Ed. Schwartz (1858-1940) occupe une place de choix. Ses travaux portèrent d'abord sur l'histoire et les institutions de l'antiquité classique (e. a. collaboration à la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa) pour s'orienter dans la suite vers les recherches d'histoire ecclésiastique (avec Wilamowitz) et les études néo-testamentaires (avec Wellhausen). Il fut un des promoteurs de l'orientalistique qu'il jugeait indispensable pour une étude scientifique des origines du christianisme. Un

grand nombre de ses travaux ont une valeur durable ; c'est la raison d'être de cette édition. Un premier volume a paru en 1938. Le deuxième tome, dont il est question ici, groupe des recherches consacrées à l'antiquité grecque et romaine. Ce sont des études très fouillées qui s'adressent — tant dans l'esprit de l'auteur que de l'éditeur — à des spécialistes. Relevons en particulier les notes très intéressantes sur la conjuration de Catilina. — La présentation est remarquable à tout point de vue. Le troisième volume — en préparation — promet d'être plus important encore, puisqu'il sera consacré aux recherches fondamentales de E. Schwartz (Arbeiten zum Neuen Testament und zur Alten Kirchengeschichte).

D. E. N.

Johannes Irmscher. — *Ἰάκωβος Τριβώλης. Ποιήματα.* Édition, trad. all., notes. (Berliner Byzantinische Arbeiten, 1), Berlin. Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, X-122 p., DM. 17.

Gertrud Böhlig. — Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner, mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos. Introd. de Franz Dölger. (Même coll., 2). XXVI-278 p., DM. 48.

La nouvelle collection d'études qui nous est offerte émane de l'Institut de l'Antiquité gréco-romaine de l'Académie des Sciences de Berlin, à l'initiative de la Commission d'histoire des religions de la basse antiquité. Elle se présente en quelque sorte comme la suite du *Corpus des historiens byzantins* de Bonn, interrompu à la mort de Niebuhr, et un vaste remaniement échelonné sur des séries entières de l'œuvre considérable de Krumbacher. Elle se distingue comme ses devancières par la rigueur de la méthode et la profondeur d'érudition des travaux. Le premier volume paru est dû au directeur de la collection. C'est l'édition du monument poétique néo-hellénique de Jacques Trivolis, « surcomite » de Corfou qui vécut durant la première moitié du XVI[e] s. On sait peu de choses de sa vie. Orthodoxes et catholiques revendiquent son œuvre. Publiée en Occident, celle-ci n'a pas eu grande influence en Grèce ; elle mérite pourtant qu'on s'y attache, à cause de sa position à un tournant important de l'histoire de la langue grecque. Le premier poème est le récit épique de la victoire d'un comte vénitien sur les corsaires turcs près de Durazzo durant la nuit du 25 au 26 janvier 1520. Le titre porte : *Histoire de Taïapiéra.* Le second est l'*Histoire du roi d'Écosse et de la reine d'Angleterre*, poème héroïque et courtois inspiré de Boccace ; il transpose son récit du cadre primitif des croisades dans celui moins compromis des terres de Flandre et d'Outre-Manche. Dans sa présentation, l'A. passe en revue les éditions successives des pièces, la vie, l'œuvre de J. T. et précise les principes de son édition ; il réserve pour la fin les remarques métriques et grammaticales. L'orthographe adoptée se rapproche autant que possible de celle semi-officielle qui est enseignée depuis 1941 ; l'apparat est négatif.

La seconde étude est une analyse du style rhétorique nous reportant cinq siècles plus tôt. L'abondance de l'œuvre de Psellos et son prestige à Byzance comme « consul des philosophes » lui a valu d'être choisi comme source principale. Cet ouvrage répond à un autre de même objet mais se

rapportant au début de l'ère chrétienne : *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratos*, 4 vol., par Wilhelm SCHMID, Stuttgart 1887-1897. Il précise aussi dans le domaine plus particulier des œuvres d'apparat l'*Étude de la langue et du style de Michel Psellos*, par Émile RENAULD, Paris 1920. Afin de donner une portée plus générale à l'enquête. on a utilisé à côté de Psellos les commentaires des grammairiens byzantins sur les auteurs classiques, auxquels sont opposés les anciens « attiques et atticistes », c.-à-d. les classiques et les post-classiques, dont les byzantins vont exagérer les travers. Le fossé entre la langue parlée et la langue écrite se creusant constamment plus profond à l'époque tardive, les hommes cultivés, au lieu de chercher une nouvelle synthèse, ont préféré s'attacher à corps perdu à l'antiquité qui leur a donué la gloire culturelle et au cours de laquelle l'Écriture Sainte elle-même et les Pères de l'Église sont exprimés. Cet effort humaniste, qui s'est d'ailleurs limité au seul langage, après le XIe s., a eu pour effet de constituer une expression de plus en plus artificielle, où s'est introduite, contre la volonté des auteurs, une infiltration de cette langue vivante que l'on cherchait précisément à écarter, parfois en contradiction formelle avec les principes exprimés. Ce n'est pas le lieu de faire une analyse de détail. L'A. place en tête sa bibliographie, et l'introduction traduit les orientations de l'atticisme des byzantins. L'étude elle-même adopte le plan de la grammaire grecque : phonétique, lexicologique, syntaxe, stylistique, ces deux dernières étant largement développées. La méthode est rigoureuse et l'exposé clair. La typographie rend la consultation facile. Une originalité de la méthode qui met plus de nuances aux règles dégagées est l'élément statistique utilisé tout au long de l'ouvrage, où sont distingués les genres littéraires : les discours à la cour, les panégyriques et les épîtres. D. M. F.

Henryk Paszkiewicz. — The Origin of Russia. Londres, George Allen et Unwin, 1954 ; in-8, XII-556 p., 63 /-.

L'A ajoute une contribution importante à la longue liste de ses études historiques sur l'Est européen. En dépit du nom moderne « Russia » figurant dans le titre, c'est l'histoire de la « Rus » du IXe au XIVe siècle qui est le sujet de l'ouvrage. Ce terme peu connu à l'Ouest désigne les territoires situés à l'Est et au Nord-Est de la Pologne, et chrétiens déjà à l'époque. La partie chronologique est complétée par treize études particulièrement intéressantes traitant des problèmes d'ordre géographique, ethnographique et historique en rapport avec le sujet de l'ouvrage. L'A. analyse scrupuleusement les très nombreuses sources concernant les origines de l'État russe et souligne la difficulté de traiter cette question où l'intérêt politique et le sentiment influencent parfois la science historique. Malgré l'abondance des sources, les origines de la « Rus » n'ont pas été établies nettement par l'histoire. L'A. penche néanmoins vers la thèse « scandinave » et rejette la thèse « slave ». En plus d'une riche documentation sur les relations de la « Rus » avec ses voisins, l'ouvrage contient d'intéressants renseignements d'ordre religieux portant sur le caractère profondément chrétien de la « Rus », le rite slave des saints Cyrille et Méthode à Kiev, la conversion d'Olga et de Vladimir, la fondation en

Pologne en 999 de la Métropole du rite slave, le rôle de l'Église grecque dans la « Rus », l'attitude des Tartares envers l'Église de la « Rus ». Il est intéressant de noter que l'A. rejette l'authenticité du célèbre « Chant du Prince Igor » (XIIe s.), partageant ainsi l'opinion d'André Mazon, vivement mise en cause par plusieurs auteurs. D. E. N.

Ramón Menéndez Pidal. — Historia de España. Tome VI : España Cristiana, Comienzo de la Reconquista (711-1038).(Fray Justo Perez de Urbel, O. S. B. y Ricardo del Arco y Garay). Madrid, Espasa-Calpe, 1956; in-4, XLVII-613 p., nombeuses figures, cartes et h.-t.

La grande œuvre que dirige Ramón Menéndez Pidal se continue dans ce volume qui traite du commencement de la reconquête et va jusqu'à l'année 1038, date de la mort de Sancho Garcés III, Roi de Navarre. Nous avons donné en 1955 (pp. 241-2), le compte rendu des premiers tomes parus. Ce volume commence par une introduction du Directeur de l'ouvrage qui situe les problèmes politiques et les leçons que peut donner la naissance des différents royaumes, nés de la Reconquête, au fur et à mesure que l'envahisseur était repoussé vers le Sud. Naquirent les royaumes d'Asturies, de Léon, de Castille, de Navarre, d'Aragon et de Catalogne. Le R. P. Justo Perez de Urbel, dont la réputation de médiéviste espagnol est bien établie, s'est chargé d'exposer l'histoire des débuts des quatre premiers royaumes ; M. R. del Arco y Garay s'est réservé ceux d'Aragon et de Catalogne. Les bibliographies sont données dans les notes, placées en fin de chaque chapitre ; elles signalent les productions les plus récentes et font de cette œuvre un instrument de travail à jour. L'épopée que constitue la Reconquête de l'Espagne sur l'Islam fut d'un intérêt majeur pour la France et l'Europe en général ; elle conféra au catholicisme espagnol un caractère propre. Et l'on peut se demander quelle est la raison qui permit à l'Espagne de triompher de l'Islam, alors que Byzance succombera. Ce volume répondra à la première partie de cette questiou. On ne peut que reconnaître les qualités de ce nouveau volume. D. Th. Bt.

M. et E. Müller. — « ...stürmt die Festung Wissenschaft ! » Berlin, Colloquium, 1953 ; in-8, 415 p., 17 pl., DM 3,90.

Ce volume expose avec beaucoup de détail comment les six universités allemandes restées dans la zone russe ont été graduellement « soviétisées » c'est-à-dire privées de leur liberté de recherche scientifique pour servir d'instrument au communisme. Ensuite, se basant sur le statut officiel datant de 1951, l'ouvrage montre combien les institutions et la vie des étudiants diffèrent de celles des universités libres. Le but avéré de cette réforme des études supérieures est simplement de permettre à un plus grand nombre d'enfants des classes ouvrières et agricoles d'accéder aux carrières libérales. D. T. B.

Egbert Munzer. — Solovyev, Prophet of Russian-Western Unity. Londres, Hollis and Carter, 1956, in-8 ; 154 p., 12/6.

L'A. est allemand d'origine et s'est appliqué d'abord aux questions économiques actuelles. Forcé par le régime hitlérien de s'exiler au Canada, il est devenu professeur à l'Université de Laval et enseigna la sociologie. Le volume que nous analysons est une œuvre posthume publiée par ses amis et qui contient son testament spirituel. Les grandes lignes de la philosophie de Soloviev sont pour lui résumées dans les trois rapprochements suivants : Humanité et Sophia, Théocratie et Église universelle, Théurgie et Morale sociale internationale. Si une révolution apocalyptique doit se produire, il en sortira, comme l'a prophétisé Soloviev, un christianisme social qui unifiera tous les peuples. D. T. B.

P. Scheibert. — Von Bakunin zu Lenin. (Coll. Études d'Histoire de l'Europe Orientale, T. III), Leyde, Brill, 1956 ; in-8, 344 p., relié, fl. 35.

Ce volume est le premier d'une trilogie consacrée à l'idéologie révolutionnaire en Russie de 1840 à 1895. L'A. expose l'origine et le développement de la pensée radicale russe, surtout dans ses rapports avec l'idéalisme allemand et la mentalité bourgeoise en France. Ni une opposition à la révélation chrétienne, ni une empreinte profonde de Hegel ne sont à la base, mais les œuvres originales de Čaadaev, Herzen, Bakunin et Belinskij. Ni les tsars Nicolas Ier et Alexandre II, ni l'intelligentsia conservatrice en Russie ne purent endiguer le mouvement des idées et précipitèrent même son évolution. Les constatations de l'A. tranchent, sur certains points, avec les opinions reçues jusqu'ici. D. T. B.

Martin Winkler. — Festtage. Recklinghausen, Bongers, 1956 ; in-12, 42 p., 16 pl. col., DM 4,80.

M. Winkler nous offre ici uu charmant petit ouvrage concernant les icones des grandes fêtes de l'année liturgique byzantine. C'est le deuxième tome d'une série de publications sur les icones, paraissant chez Bongers à Recklinghausen (cfr. *Irén.* t. 29 (1956), p. 478). Les icones reproduites sont précédées d'une introduction où l'A. explique l'origine et le développement de l'iconostase russe parce que précisément les icones des grandes fêtes sont devenues déjà très tôt une partie intégrante de toute iconostase un peu développée. Suivent seize belles planches avec une explication où l'A. fait une large part aux textes liturgiques illustrant ainsi d'une manière saisissante les différentes représentations. Il y a quelques petites erreurs à signaler : p. ex. en face de l'icone de l'Entrée à Jérusalem, il faut lire Pierre et Jean et non pas Pierre et Paul. Ces saints ne sont du reste pas seuls parce que les autres Apôtres y sont aussi avec leurs auréoles. A côté de l'icone de la crucifixion, l'A. parle du livre de l'*Octoichos* qui contiendrait le texte des offices pour le Vendredi-Saint. C'est dans le livre du *Triode* que se trouve le texte des offices du Grand Carême y compris ceux de la Semaine Sainte. Le livre de l'*Octoichos* ne s'emploie qu'en dehors du Carême et du Temps pascal. La typographie très soignée fait honneur à l'éditeur. D.J-B. v. d. H.

George Heard Hamilton. — The Art and Architecture of Russia, (The Pelican History of Art). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-4, XXI-229 p., 180 pl. h.-t., 42 /-

L'A. a voulu condenser en un volume l'histoire de l'art russe. Ce que, dans le programme de cette belle collection, l'on avait pu faire pour soixante siècles d'art chinois, il ne devait pas être difficile de le réussir pour dix siècles d'art russe. La formule complète aurait exigé de présenter également l'art des civilisations qui occupèrent la Russie et spécialement le Sud avant notre ère. Leur art ne fut pas sans influence, non plus d'ailleurs que leurs croyances ; les archéologues soviétiques (et ceux des pays satellites) les imitent : ils étudient et fouillent leur pays, avec succès d'ailleurs, pour découvrir souvent des trésors (orfèvrerie, poterie, etc). Il est incontestable que, depuis quarante ans, l'art slave a suscité un grand intérêt et que des archéologues de renom y ont consacré d'importants travaux. Aussi, était-il nécessaire et utile de dresser un inventaire et de donner une vue d'ensemble. G. H. H., par sa bibliographie et ses notes, tout en augmentant l'intérêt de ces pages, nous présente d'autres opinions que la sienne et nous montre l'étendue des études. Ce volume examine l'art russe dans l'histoire du pays ; mais cette histoire s'arrête à la révolution de 1917. Pour beaucoup, les chapitres consacrés à la peinture et à l'architecture depuis le XVIIe siècle seront chose inédite. Les planches renouvellent quelque peu le choix des illustrations coutumières de ce genre de travaux. D. Th. Bt.

III. RELATIONS

P. Dr. Thomas Sartory O.S.B. — Die katholische Kirche und die getrennten Christen. Papst- und Bischofsworte zur Wiedervereiniguug im Glauben. (Coll. Religiöse Quellenschriften, Heft 14/15). Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; in-16, 100 p., DM. 3.

Ce petit volume contient un choix de textes autorisés, qui par leur nature même sont tout indiqués à mettre les esprits et les cœurs en unisson avec le *sensus Ecclesiae* en ce qui concerne les efforts contemporains en vue de l'Unité chrétienne. Reproduisant surtout des paroles pastorales récentes, ces pages rappellent cependant aussi quelques déclarations inoubliables du Cardinal Mercier. Une autre voix du passé, transmise ici, est celle de Mgr Besson de Lausanne, Fribourg et Genève. Mgr Landesdorfer, évêque de Passau, écrivit pour ce recueil un mot d'introduction. D. T. S.

Jacques de Bivort de la Saudée. — Anglicani e Cattolici. Il Problema dell'Unione anglo-romana (1833-1933). Milan, Vita e Pensiero, 1956 ; XII-344 p., 1200 L. it.

Cet ouvrage, dont l'édition française date de 1949 (cfr *Irén.* 23 (1950), p. 256), va sans doute se frayer un chemin dans un monde nouveau

par cette traduction italienne. Il constitue une introduction excellente aux problèmes de l'union anglo-romaine, et consacre la plus grande partie de ses pages aux célèbres Conservations de Malines. L'A. a ajouté un appendice (p. 342) sur une interprétation trop étroite de l'encyclique *Mystici Corporis*, dont il avait déjà signalé la nuance péjorative dans la *Rev. des Sc. relig.* (juill. 1955, pp. 309-311 ; qu'on se rappelle l'affaire Feeney qui fit du bruit jadis en Amérique). A noter aussi la remarque qu'il fait p. 304 n. 8 sur la modification de la « Déclaration protestante » à émettre par le Souverain, déclaration jadis blessante pour les catholiques en raison d'une allusion dure à la doctrine de la transsubstantiation, et qui a été supprimée avant le couronnement de George V. D. O. R.

Henry St John, O. P. — Essays in Christian Unity. Londres, Blackfriars, 1955 ; in-8, 144 p., 12/6.

Le P. H. St J. a réfléchi toute sa vie au problème de l'Unité chrétienne envisagé en fonction de l'Église d'Angleterre. Il a réuni ici une série d'articles parus pour la plupart dans *Blackfriars*, et que l'on a toujours lus avec le même profit. Il fait partie, à un titre peut-être unique, du petit groupe d'hommes qui ont droit à une audience spéciale quand ils nous font part de leurs réactions en présence des événements qui surgissent au sein de l'anglicanisme. Vérité, charité, compétence et respect d'autrui marquent ces pages tout au long. On notera l'élargissement progressif des perspectives de ces essais, au contact des leçons de ces 30 dernières années. L'origine tractarienne de l'A. et la problématique de l'époque polarisent tout l'intérêt des premiers chapitres sur la *Corporate Reunion*. La difficulté pratique de cette voie d'approche, comme aussi les nouvelles avenues ouvertes par le Mouvement œcuménique, font de ce dernier et surtout du rôle que peut y jouer l'Église établie, demeurée au centre des perspectives du P. St J., la matière des études réunies dans la seconde partie du volume. D. H. M.

John M. Todd. — Catholicism and the Ecumenical Movement. Londres, Longmans, 1956 ; in-12, 112 p., 6/6.

Contrairement au vétéran qu'est maintenant le R. P. St John, M. J. M. T. est un nouveau venu sur le terrain œcuménique. Rédacteur adjoint de la *Downside Review*, il entend ici exposer le point de vue personnel d'un laïc. Son entrevision de lointaines *corporate reunions* anglaises se dessine sur le fond d'une perspective œcuménique plus générale. L'Abbé de Downside ajoute de sages précisions dans son introduction sur ces réunions. L'A. part de la situation actuelle en Angleterre avec des Églises séparées qui possèdent déjà toute une tradition concrète, puis passe de là à un exposé du travail œcuménique des 30 dernières années dans l'Église catholique et en vient alors à l'histoire du Mouvement œcuménique lui-même et au rôle du W. C. C., en s'attardant quelque peu sur Lund et ses *Ways of Worship*. Dans le chapitre suivant, le plus personnel, ce sont en effet les traditions culturelles des dissidents en Grande-Bretagne, et des anglicans en particulier que l'A. cherche à apprécier d'une manière positive : il espère que certains éléments ponrraient être intégrés un jour par l'Église catholique. Nous souhaitons vivement une large diffusion à ce petit volume.
D. H. M.

Columba Cary-Elwes. — The Sheepfold and the Shepherd. Londres, Longmans, 1955 ; in-12, 260 p., 15/-

Le but de cette publication est différent de celles qui précèdent et moins œcuménique : il s'agit de favorisei le retour des non-catholiques surtout sur le plan individuel des conversions. L'A. appelle les catholiques d'Angleterre à un examen de conscience à propos de leur manière d'approcher les dissidents et leur propose une méthode. Il dissipe ensuite certaines conceptions erronées que les séparés entretiennent à propos de l'attitude des catholiques ou à propos de certains points qui leur font d'emblée difficulté. Il éclaire alors les non-catholiques sur le fondement traditionnel (Bible et ancienne Tradition) de l'ecclésiologie catholique et avec moins de pertinence, nous semble-t-il, sur la question de la papauté dans l'histoire. L'ensemble vise un assez large pubiic et certaines affirmations pourraient être nuancées. D. H. M.

LIVRES REÇUS

BARSOTTI, D., *Liturgia e teologia.* Milan, Éd. Corsia dei Servi, 1956 ; in-12, 80 p., 400 L. it.

DAUJAT, J., *La Grâce et nous chrétiens.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

CASSIN, E., *San Nicandro.* Histoire d'une conversion. Paris, Plon, 1957 ; in-8, 258 p.

CRISTIANI, Mgr, *Nos raisons de croire.* Sens et vertu de l'Apologétique. (Coll. « Je sais, je crois ») ; Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

CORTE, N., *Satan, l'Adversaire* (Même coll.). Ibid., 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

CAYRÉ, F., *Spirituels et mystiques des premiers temps* (Même coll.). Ibid., 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

BEAU DE LOMÉNIE, E., *L'Église et l'État.* Un problème permanent. (Même coll.), Ibid., 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

BEAUDOUIN, Ch., *Y a-t-il une science de l'âme?* (Même coll.). Ibid., 1957 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

HAMMAN, A., O. F. M., *L'Apostolat du chrétien.* Paris, Plon, 1956 ; in-12, 236 p., 750 fr. fr.

LEROY, A., *Naissance de l'Art chrétien.* Des origines à l'an mil. (Coll. « Je sais je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

MAURIS, SCHREY, SIMON, MARCEL, BONNARD, *L'athéisme contemporain.* (Coll. « Croire, penser, espérer »), Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 112 p.

PANNETON, G., *L'Enfer.* Paris, Beauchesne, 1956 ; in-12, 276 p.

PIAULT, B., *Le Mystère du Dieu vivant* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 128 p., 300 fr. fr.

Notices bibliographiques.

ARNOLD GILG, *Wegund Bedeutung der altkirchlichen Christologie.* (Theologische Bücherei, 4). Munich, Kaiser, 1955 ; in-8, 106 p., DM 4,80.

A la demande du théologien protestant bien connu, E. Wolf, l'A. réédite sa petite étude parue il y a vingt ans, qui contient un aperçu historique de la christologie des Pères avant Nicée, et de Nicée à Chalcédoine. Cet opuscule vivant et alerte fait ressortir le combat pour la foi auquel durent se livrer les premiers grands évêques de la chrétienté, et qui doivent solliciter l'admiration de tous les chrétiens.

J. GONSETTE, S. J., *Pierre Damien et la Culture profane.* (Coll. Essais philosophiques, 7). Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in-12, 102 p.

Le grand Cardinal réformateur « passe communément aux yeux des historiens pour le type le plus achevé de l'anti-intellectualisme médiéval ». C'est contre ce préjugé que s'inscrit le présent opuscule, qui reprend point par point, après avoir exposé les attraits de la culture profane dans la vie de Pierre Damien, les notions de dialectique et de nature, ainsi que les étapes de la controverse concernant la puissance divine.

Enciclopedia apologetica della religione cattolica, a cura d'un gruppo di specialisti. Trad. de T. Dragone. (Coll. Multiformis Sapientia, 1). Alba (Cuneo), Pia Società S. Paolo, 4e éd. 1956 ; in-8, XXIV-1307 p.

L'Apologétique publiée sous la direction de M. Brillant et M. Nédoncelle connaît déjà une quatrième éditiou en italien. On nous la présente non comme une simple traduction, mais comme « une adaptation à la culture italienne ». La bibliographie est mise à jour : ainsi, à propos des Églises séparées et du travail unioniste, elle mentionne les derniers ouvrages parus.

F. T. WAINWRIGHT, *The Problem of the Picts.* Londres, Nelson, 1955 ; in-8, 188 p., 21/-

Les compilateurs de cet ouvrage très érudit n'ont pas eu en vue de chercher la nature et l'origine des Picts en général, mais ces questions ont été traitées avec franchise et précision pour autant qu'elles s'appliquent aux Picts historiques, c'est-à-dire au peuple qui a habité le Nord de la Grande-Bretagne depuis l'année 297 avant J.-C. Plusieurs auteurs, impressionnés par les désarmantes complications du problème, cherchent à l'élu-

der en affirmant que les Picts ne sont qu'une création de l'imagination des écrivains romains. L'absurdité de cette hypothèse est exposée par l'A. du 1er chap. — car cet ouvrage est fait en collaboration — dans lequel, par ce qu'il appelle une « excursion dans la conjecture », il cherche à établir une coordination satisfaisante entre les données historiques, archéologiques, philologiques et autres.

M. Hürlimann, *Athens.* Introd. par R. Warner. Londres, Thames et Hudson, 1956 ; in-4, 118 p. avec planches, 25/-

Étude photographique particulièrement brillante d'une fascinante métropole par un artiste renommé. Bien que l'attention ait été presque exclusivement dirigée sur l'Athènes classique du genre Shelley-Byron, les trop rares planches consacrées à l'art byzantin sont bonnes et quelques-unes originales, présentant les monuments sous un aspect moins familier. L'intérêt pour l'art byzantin est actuellement assez vivant pour tenter même un grand technicien. La qualité des notes est comparativement inférieure.

Christopher Trent, *The Changing Face of England.* Londres, Phoenix House, 1956 ; in-8, 224, nombr. illust., 21/-

Ce livre retrace l'histoire du paysage anglais a travers ses nombreuses vicissitudes, jusqu'à nos jours. Les conquérants saxons sont présentés comme les premiers fondateurs des villages et de ce système agricole qui prévalut sous diverses formes jusqu'à la révolution industrielle qui menaça d'éliminer l'entière communauté rurale de l'Angleterre. Il reste à voir si les nouvelles idées sur l'urbanisme et l'aménagement des campagnes pourront remettre eu valeur quelques-unes des beautés naturelles de l'Augleterre, auxquelles durant deux siècles on a porté une si faible attention. Bonnes photos, curieuses et plusieurs originales. Honnête bibliographie.

Peter Mayne, *Saints of Sind.* Londres, John Murray, 1956 ; in-8, 200 p., 18/-

Vivant et suggestif récit d'un voyage à travers la vallée inférieure de l'Indus, pays privilégié des expériences religieuses et ésotériques les plus extravagantes, et d'une fantaisie souvent échevelée, mais combien révélatrice de certains aspects farouchement mystiques de l'Inde.

Prince Peter Lieven, *The Birth of Ballets-Russes.* Trad. par L. Zarine. Londres, Allen et Unwine, 2e éd. 1956; in-8, 378 p., 40 illustr., 30/-

La 2e édition de ce livre remarquable est un témoignage de la vogue de cet art, stimulé par les tournées de l'incomparable corps du *Bolšoj*, et inconnu en Occident avant que Diaghileff n'amenât le « Ballet Impérial Russe ». Dire que Diaghileff était un génie révolutionnaire dans le monde du ballet au même titre que Wagner dans le monde de l'opéra est un lieu commun. Mais le caractère des collaborateurs comme Fokine, Benois et Nijinsky et leur profonde emprise sur Diaghileff sont dessinés avec clarté et profondeur.

IRÉNIKON

LA REVUE DES MOINES DE CHEVETOGNE

QUESTIONS UNIONISTES — QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES

TRIMESTRIELLE

Fondée en 1926 par les bénédictins d'Amay, aujourd'hui à Chevetogne (Belgique), *Irénikon* s'adresse à tout chrétien s'intéressant à la plénitude de la vie de l'Église considérée surtout sous l'angle de l'Unité. Elle s'est imposée, en trente ans, comme instrument de travail indispensable au théologien et à l'historien, par ses études d'ecclésiologie, de patristique, de spiritualité, de liturgie, par son information œcuménique internationale et interconfessionnelle, par son esprit catholique ouvert à toutes les manifestations de la vitalité chrétienne.

Par son long passé, *Irénikon* a suivi de près toute l'évolution du Mouvement œcuménique et a toujours envisagé le problème de la Réunion des Chrétiens dans toute son ampleur.

— Par ses **Études doctrinales**, *Irénikon* recherche dans les différentes confessions chrétiennes leurs apports théologiques positifs et leurs valeurs religieuses propres.

— Par ses **Enquêtes historiques**, *Irénikon* embrasse la vie religieuse de l'Occident comme de l'Orient.

Elle a compté ou compte encore parmi ses collaborateurs : Dom Lambert Beauduin (Fondateur de la revue et du monastère d'Amay), D. C. Lialine (†), le R. P. Congar, O. P., le R. P. L. Bouyer, le R. P. Daniélou, D. O. Rousseau, D. T. Strotmann, D. B. Botte, D. E. Lanne, M. l'Abbé Moeller, etc., parmi les catholiques ; Mgr l'évêque Cassien, le R. P. G. Florovsky, le R. P. C. Kern, les Prof. Zander, Evdokimov, Meyendorff, etc., parmi les Orthodoxes ; le Rev. H. Brandreth, le Rev. G. Rosendal, le Pasteur M. Thurian, etc., parmi les membres des autres confessions.

— Par ses **Chroniques** et sa **Bibliographie internationale**, *Irénikon* informe ses lecteurs de tous les problèmes d'actualité où l'Église est engagée, tout spécialement des divers mouvements qui se dessinent en vue du rapprochement des chrétiens, et groupe sous des rubriques variées les événements les plus notables concernant l'Église Catholique et les différentes confessions chré-
tiennes

IRÉNIKON

Tome XXX 2me trimestre 1957

Éditorial.

Les trois articles de ce fascicule gagneront à être précédés de quelques explications.

Le premier, sur un texte classique, quoique difficile, d'Irénée de Lyon, — texte considéré comme une des clefs de l'apologétique traditionnelle de ces derniers siècles concernant la primauté romaine, — a été suscité par une étude que vient de publier un spécialiste, M. P. Nautin, *dans la* Revue de l'Histoire des Religions *(janv.-mars 1957). Celui-ci donne à ce texte, conservé seulement en latin, une interprétation plausible et non dépourvue de sens qui en rend plus intelligible le contexte grec présumé, mais en le vidant d'une grande partie de sa valeur apologétique. Comme les arguments de M. Nautin auront un certain écho dans la théologie unioniste, nous avons demandé à dom B. Botte, le plus qualifié de tous nos collaborateurs pour l'examen de cette question, son opinion sur cette thèse.*

* * *

Pour répondre à la demande de l'un ou l'autre de nos amis, nous avons publié ensuite, avec une Introduction de M. Th. Spasskij, professeur de liturgie à l'Institut de théologie orthodoxe St Serge à Paris, la traduction française d'un office composé au XVII siècle en Russie en l'honneur de la « Sagesse de Dieu, Sophia ». Dès les origines de la christianisation de la Russie, le prestige de la grande église constantinopolitaine « Sainte-Sophie » avait été l'occasion de constructions de cathédrales dédiées au même titre.

Des légendes se sont répandues sur la désignation miraculeuse de ce temple, et l'iconographie s'est appliquée à représenter la « Sagesse, appelée Sophia » (Cfr M. N. SPERANSKIJ, Les Textes slaves du Sud et russes du récit de la construction de Ste-Sophie de Constantinople *(en russe), dans* Mélanges Zlatarskij, *Sofia, 1925, p. 413 sv.).*

On connaît les débats sur la théologie de la Sagesse suscités dans l'Orthodoxie russe, entre les deux guerres, autour de la pensée du P. Bulgakov, héritier d'une tradition du XIXe siècle russe, tradition qu'il avait approfondie d'une manière toute personnelle (Cfr D. C. LIALINE, Le Débat sophiologique, *dans* Irénikon, *1936, pp. 168-205). La désignation par Constantin (ou peut-être sous ses successeurs au début du Ve siècle seulement) d'une église en l'honneur de la Sophia, qui fut reconstruite si splendidement par Justinien après un incendie, n'est du reste pas claire, et c'est à cela qu'il faudrait remonter sans doute pour trouver l'origine de toute la théologie de la Sainte Sagesse dans la tradition (il en existe du reste également une en Occident). Certains historiens ont cru que ces désignations* (Eirênê, Sophia, *etc.*) *venaient d'appellations païennes de quartiers des villes où ces églises se construisaient (Cfr* H. GRÉGOIRE *et* M. A. KUGENER, La Vie de Porphyre évêque de Gaza par Marc le Diacre. *Coll. Budé, Paris, 1932, p. 94 sv.). Très tôt cependant dans l'Église, et bien avant les controverses ariennes, l'épithète du Livre de la Sagesse et des Proverbes fut appliquée au Christ. Elle s'est diversifiée ensuite en plusieurs thèmes, dont on retrouvera l'énoncé dans l'article en question. Notons cependant que l'application au thème de la « virginité », selon le texte slavon traduit plus loin (p.184), si ingénieuse qu'elle soit, ne semble pas être ancienne.*

* * *

Des informations de première source, recueillies par notre collaborateur W. Alexeev concernant la tragédie du métropolite Serge Voskresenskij, tué mystérieusement en l'année 1944, un mois avant la mort du patriarche Serge de Moscou dont il avait été longtemps le bras droit, constituent une contribution utile à l'histoire de la religion en pays soviétique, pour une époque où notre chro-

nique régulière avait été, par la force des circonstances, particulièrement déficiente (Cfr Irénikon, *1945, p. 243 note et p. 245-46). Nous n'avons pas cru inopportun d'en donner communication à nos lecteurs, même si, par plusieurs côtés, les données qui y figurent sont pénibles à raconter. Elles sont un complément à l'étude parue ici même en 1956 (p. 243 sv.) sur la situation de l'Église en Russie sous l'occupation allemande.*

A propos de l'*Adversus haereses* III, 3, 2 de saint Irénée [1].

M. P. Nautin est un bon connaisseur de saint Irénée. Les notes critiques qu'il a publiées sur le texte du livre III témoignent à la fois d'une saine méthode d'exégèse et d'une grande familiarité avec l'œuvre de l'évêque de Lyon. Cependant ces remarques, si précieuses qu'elles soient, n'ont qu'un intérêt mineur à côté de l'article qu'il vient de publier sur *Adv. haer.* III, 3, 2, texte âprement discuté depuis 400 ans.

J'avoue que mon premier mouvement à l'annonce d'une nouvelle publication sur le sujet ressemble beaucoup à de la mauvaise humeur. C'est que, depuis une dizaine d'années, j'ai été obligé de lire tout ce qui paraissait sur la question, et cela m'a donné la pénible impression de tourner en rond. Les efforts que l'on a faits en ces dernières années, pour renouveler la question et lui donner une solution définitive, m'ont paru assez vains, et je ne crois pas que j'aie pu donner mon accord une seule fois. Je dois dire que ma mauvaise humeur s'est dissipée à la lecture de l'article de M. N. Pour la première fois depuis dix ans, j'ai eu l'impression de lire quelque chose de vraiment neuf qui mérite sérieuse considération.

Pour situer l'interprétation de M. N., il n'est pas nécessaire de donner in extenso le texte de saint Irénée. Je me contente de résumer le contexte général pour y replacer le passage litigieux.

Saint Irénée commence (3, 1) par poser que la vérité peut être connue par tous dans toutes les Églises, par la succession des évêques, gardiens de la tradition apostolique. Cependant, parce

1. P. NAUTIN, *Irénée « Adv. haer. »*, III, 3, 2. *Église de Rome ou Église universelle?* dans *Revue de l'histoire des religions*, 101 (1957), pp. 37-78.

qu'il serait trop long d'énumérer les successions de toutes les Églises (3, 2), il choisit celle de Rome, très grande, très connue, très ancienne, fondée par les deux glorieux apôtres Pierre et Paul. Il veut confondre ainsi ceux qui constituent des groupements illégitimes *(praeter quam oportet colligunt)*.

C'est ici que vient s'intercaler notre passage : « *Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio* ».

Vient ensuite (3, 3) l'histoire de la succession des évêques de Rome. Après quoi Irénée conclut : « C'est donc dans le même ordre et par la même succession que la tradition, qui vient des apôtres, et la prédication de la vérité sont parvenues jusqu'à nous. Et c'est la démonstration que c'est une seule et même foi vivifiante qui a été conservée dans l'Église et transmise en vérité depuis les apôtres jusqu'à maintenant ».

Reprenons maintenant la fin de 3, 2 que j'ai citée en latin. L'interprétation courante rattache *ad hanc ecclesiam* à ce qui précède, c'est-à-dire à l'Église de Rome dont il a été question avant. Lisons, par exemple, la traduction du P. Sagnard : « Car c'est avec cette Église 〈de Rome〉, en raison de sa plus puissante autorité de fondation, que doit nécessairement s'accorder toute Église, c'est-à-dire les fidèles qui proviennent de partout, elle en qui toujours, par ceux qui proviennent de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres ».

On pourrait citer bien d'autres traductions, qui donnent un sens différent du texte ; mais toujours *ad hanc ecclesiam* se rapporte à l'Église de Rome.

M. N. se sépare de tous les commentateurs et il inaugure une interprétation nouvelle. *Ad hanc ecclesiam* ne se rapporte pas à ce qui précède, mais à ce qui suit. Le *hanc* ne fait qu'annoncer *in qua* qui va introduire la deuxième partie de la phrase. Il faut donc traduire : « Car l'Église, à laquelle en raison de sa puissance plus forte, il est nécessaire que se réunisse toute Église, c'est à dire les fidèles de partout, c'est celle en qui toujours, par les gens de partout, a été conservée la tradition qui vient des apôtres ». Cette Église, ce n'est pas celle de Rome, c'est l'Église

universelle. Il y a une clause qui serait inexplicable s'il s'agissait de Rome ; *ab his qui sunt undique conservata est.* Comment la tradition apostolique a-t-elle été gardée à Rome par les gens de partout ? Si elle a été gardée, c'est bien plutôt par les Romains, et avant tout, par leurs évêques. *Hanc ecclesiam* ne s'oppose pas à *omnem ecclesiam,* mais aux sectes dont il a été question à la fin de la phrase précédente *(qui praeter quam oportet colligunt).* La *potentior principalitas* n'est pas la supériorité de l'Église de Rome sur les autres Églises, c'est la supériorité de l'Église universelle sur les sectes.

Après avoir examiné la phrase en elle-même, M. N. examine le contexte antécédent et conséquent. L'interprétation cadre parfaitement avec la pensée de saint Irénée. Il affirme que la tradition, on peut la trouver dans toutes les Églises. Il a choisi celle de Rome à titre d'exemple, mais une enquête dans les autres Églises donnerait le même résultat. Dans sa conclusion il déclare que c'est dans le même ordre et par la même succession (le latin a mal traduit par *hac* τῇ αὐτῇ attesté par Eusèbe) que la tradition s'est conservée jusqu'à nous dans toute l'Église. C'est bien le principe de la succession apostolique des évêques, garants de la tradition, qui domine tout le développement et non celui de la supériorité d'une Église sur les autres.

Cette interprétation est cohérente, et on ne peut la rejeter sous prétexte que personne n'y a songé plus tôt. Elle a du moins le mérite de respecter intégralement le texte sans y introduire des corrections arbitraires. Il faut l'examiner en toute impartialité, sans se laisser influencer par les controverses soulevées par le texte.

Pour ma part, je distingue deux parties dans l'interprétation de M. N. : l'analyse de la phrase et son application à l'Église universelle.

Pour ce qui est de l'analyse de la phrase, je crois que M. N. a raison : *ad hanc ecclesiam* n'est pas le rappel de l'Église de Rome dont il était question dans la première partie de la phrase précédente ; c'est une annonce de *in qua* qui introduit la deuxième partie de la phrase. C'est un principe que pose Irénée. Au contexte de décider à quelle Église il se rapporte.

D'après M. N., c'est de l'Église universelle qu'il s'agit. Je ne

cache pas que cette interprétation m'a paru dès l'abord très séduisante, surtout parce qu'elle fournit une interprétation facile des mots *ab his qui sunt undique conservata*. Mais à la réflexion il m'est venu des doutes. Est-il sage de faire dépendre toute l'interprétation d'un élément secondaire sans tenir compte de l'ensemble ? Or, si la difficulté de ces mots obscurs est éliminée, d'autres difficultés surgissent. J'expose simplement mes doutes comme ils me sont venus, sans prétendre trancher la question.

Tout d'abord il y a le démonstratif *hanc* devant *ecclesiam*. Qu'il soit là pour annoncer le *in qua* n'empêche pas qu'il sert implicitement à distinguer une Église d'une autre. D'après M. N. il ne distingue pas *hanc ecclesiam* de *omnem ecclesiam*, mais des sectes dont il a été question auparavant. Mais précisément Irénée évite toujours, je crois, de donner le nom d'Église aux sectes. Pour lui, il n'y a qu'une Église. De plus la *potentior principalitas*, quel que soit le sens précis que l'on donne à ces mots, serait la supériorité de l'Église sur les sectes. Mais n'est-ce pas là attribuer aux sectes une certaine *principalitas* ? Je vois mal saint Irénée reconnaissant une certaine autorité aux sectes.

Un autre point douteux, c'est la signification de *omnem ecclesiam*. On traduit généralement, sur la foi du latin « toute Église ». Mais la confusion est complète au IVe siècle entre *totus* et *omnis*. Le latin ne résout pas la question de savoir s'il y avait πᾶσαν... ἐκκλησίαν ou πᾶσαν ... τὴν ἐκκλησίαν. La définition qui est donnée : *hoc est qui sunt undique fideles*, me ferait pencher pour l'emploi de l'article. Car πᾶσα ἐκκλησία, c'est toute Église, chacune prise en particulier, et cela ne répond pas à la définition. Il faut sans doute laisser là un point d'interrogation. Mais puisqu'il s'agit de tous les fidèles, il me paraît au moins aussi probable qu'il faut supposer l'article et comprendre *omnem* comme attribut : « que l'Église s'accorde toute entière ». Dans ces conditions, *hanc ecclesiam* ne peut pas désigner l'Église universelle, sous peine de tautologie. Il ne peut s'agir que d'une Église particulière.

M. N. a posé le dilemme entre l'Église romaine et l'Église universelle. Il y a cependant un moyen terme. Comme je l'ai dit en acceptant la construction proposée par M. N., c'est un principe que saint Irénée pose pour justifier sa méthode. Laissons

de côté provisoirement les mots *ab his qui sunt undique,* sur lesquels nous reviendrons plus loin. Ce principe, c'est que l'Église qui peut justifier le maintien de la tradition depuis les apôtres doit avoir l'accord de tous les chrétiens. Ce principe, il s'applique à l'Église de Rome, mais il la dépasse. Il peut s'appliquer à toutes les Églises apostoliques. Car saint Irénée ne met pas toutes les Églises sur le même plan. Non pas qu'il les subordonne l'une à l'autre sur le plan juridique. N'oublions pas que son argumentation n'est pas théologique, mais historique. Il s'agit de montrer que les prétendues traditions secrètes des gnostiques sont un mythe. Pour cela il fait appel aux anciennes Églises apostoliques, dans lesquelles la vraie tradition a été confiée dès l'origine par les apôtres à leurs successeurs et maintenue par une succession ininterrompue. C'est ce qu'il dit dans III, 4, 1 : « Si même il y avait discussion sur une question de peu d'importance, ne faudrait-il pas recourir aux plus anciennes Églises, dans lesquelles les apôtres ont vécu, et recevoir d'elles ce qui est sûr et réellement clair ? » Le témoignage de ces anciennes Églises où les apôtres ont vécu a donc une importance particulière aux yeux d'Irénée. Elles sont des témoins privilégiés, parce qu'on peut y remonter directement jusqu'aux apôtres. En fait il a choisi l'Église de Rome, mais il nous dit qu'une enquête dans les autres Églises — entendez les Églises apostoliques — donnerait le même résultat.

Cependant, s'il s'agit d'un principe de méthode historique appliqué en fait à l'Église de Rome, mais applicable aussi aux autres Églises apostoliques, comment expliquer les termes *ab his qui sunt undique conservata est* ? C'est là en somme le point délicat. M. N. examine les solutions qu'on a données jusqu'à présent, et il renvoie dos à dos tous les auteurs qui ont traité de la question. Il faut reconnaître que la plupart des solutions sont peu engageantes et qu'on a usé arbitrairement de conjectures. Je ne suis pas plus chaud partisan que M. N. de celle qui donne à cette expression une valeur comparative : « mieux que par les gens de partout ». Défendable en latin, elle ne l'est pas en grec. Quand on trouve une préposition marquant la comparaison, c'est *παρά* et non *ἀπό*. On ne comprend guère alors que le traducteur latin l'ait rendue par *ab* et non par *prae*. D'ailleurs cette interprétation ne cadre guère avec la pensée d'Irénée.

N'y a-t-il cependant pas moyen de comprendre ces mots ? Je m'excuse d'ajouter une interprétation à celles qu'a réfutées M. N. Je crois l'avoir glissée discrètement, à titre d'hypothèse, dans une recension, il y a quelques années. Je me permets de l'exposer ici.

Tout d'abord, qu'y avait-il dans le texte grec : *τηρεῖσθαι ὑπό* ou : *τηρεῖσθαι ἀπό* ? S'il y avait *ἀπό*, le texte n'est pas douteux, car l'expression *τηρεῖν ἀπό* est bien connue et signifie préserver de, garder à l'abri de.

En second lieu, quelle relation y a-t-il entre *eos qui sunt undique fideles* et *his qui sunt undique* ? Il y a un parallélisme, mais est-il synonymique ou antithétique ? On suppose généralement qu'il est synonymique et qu'il s'agit donc des mêmes gens, mais on ne s'explique pas pourquoi Irénée n'a pas répété *fideles* la seconde fois. Si on suppose la préposition *ἀπό*, il faut donner à l'expression un sens antithétique : les gens de partout, ce sont les hérétiques. C'est une transposition de l'expression *οἱ ἔξω*, les gens du dehors. Ceci n'est pas gratuit. Après avoir montré la tradition apostolique maintenue à Rome par la succession des évêques, Irénée va mettre en scène les hérétiques qui viennent à Rome, les uns après les autres, à un moment bien déterminé : Marcion, Valentin, Cerdon. C'est contre ces hérétiques, venus de partout que la tradition a été conservée à Rome depuis les apôtres.

Je donne cette interprétation pour ce qu'elle vaut. Si on me démontre qu'elle est insoutenable, je suis tout prêt à y renoncer. Peut-être alors me rallierai-je à l'interprétation de M. N. Mais pour le moment je vois là une possibilité de solution. Comme d'autre part je vois de sérieuses difficultés à admettre l'interprétation de M. N. sur ce point, je reste sur la réserve, sans nier la probabilité de celle-ci.

S'il faut admettre l'interprétation de M. N. entièrement, ou en partie comme je le fais, s'ensuit-il que le texte de saint Irénée a perdu tout intérêt ? Je ne le pense pas. Il reste que saint Irénée attache une importance particulière aux Églises apostoliques dans le sens fort, c'est-à-dire à celles dans lesquelles les apôtres ont vécu, comme nous l'avons noté plus haut. Parmi ces Églises, il a choisi celle de Rome. M. N. en donne pour raison

qu'il ne connaissait pas les successions épiscopales des autres Églises. C'est affirmer plus que nous ne savons. On peut tout aussi bien croire les raisons que donne Irénée lui-même : la grandeur, l'ancienneté, la notoriété de cette Église, le fait qu'elle a été fondée par les deux grands apôtres Pierre et Paul. Car indépendamment de toute question de préséance, ces deux apôtres sont tout de même mieux connus que les autres, saint Jean mis à part. Mais si ce que M. N. dit était vrai, l'Église de Rome prendrait à ses yeux une importance encore plus grande : elle peut donner des garanties que les autres Églises ne peuvent produire avec la même certitude. Elle est le témoin que personne ne peut récuser et, en cas de doute, c'est vers elle qu'Irénée se tournera.

Que saint Irénée attache une importance particulière aux anciennes Églises apostoliques et que, parmi ces Églises, celle de Rome tienne une place de choix, cela ressort avec évidence des premiers chapitres du livre III. Mais il faut reconnaître qu'on a eu tort de se laisser hypnotiser par un bout de texte et surtout par la *potentior principalitas*. Les uns se sont efforcés de tirer de ces deux mots obscurs toute une théorie, les autres se sont efforcés d'en réduire la portée, jusqu'à attribuer cette *principalitas* au fait que Rome était la capitale de l'empire. Les deux points de vue me paraissent également faux. Irénée est un témoin du crédit et de l'autorité de l'Église de Rome, non en tant qu'Église de la capitale de l'empire, mais en tant qu'Église apostolique fondée par les apôtres Pierre et Paul. Mais, d'autre part, il n'est pas un théoricien de la primauté romaine. Il ne faut pas perdre de vue qu'il discute contre les gnostiques et que sa méthode est historique. Il s'agit de remonter, par une série de témoins qualifiés jusqu'à la source même de la tradition, c'est-à-dire jusqu'aux apôtres.

J'ai eu l'occasion, dans un article qui doit paraître dans la revue *Istina*, de critiquer la tendance de certains théologiens, de toute confession d'ailleurs, à bâtir des théories sur des bouts de textes isolés de leur contexte, sans tenir compte de l'ensemble des faits. Je ne puis reproduire ici ce que j'ai écrit à propos du problème de la primauté romaine, et je me vois obligé d'y renvoyer le lecteur. Ceux qui auront le courage de me lire comprendront pourquoi je verrais sans douleur disparaître du champ des

controverses la *potentior principalitas*, sans que ma conviction sur la primauté romaine soit le moins du monde ébranlée. Ils comprendront aussi que, si j'ai fait des réserves sur la nouvelle interprétation, ce n'est nullement pour des raisons d'ordre confessionnel. Les objections que j'ai présentées sont d'ordre purement philologique, tout comme les arguments de M. N.

Je souhaite que l'article de M. N. soit lu et discuté sans préjugé. Il a le mérite incontestable de nous inviter à relire le texte avec des yeux neufs, sans nous laisser influencer par quatre siècles de controverses. Sans doute y verrons-nous une chose que les discussions sur la *potentior principalitas* avaient reléguée dans l'ombre : l'exigence pour les chrétiens de partout de s'unir dans l'Église du Christ sur la base de la tradition apostolique.

B. Botte O. S. B.

L'office liturgique slave de la « Sagesse de Dieu ».

NOTICE PRÉLIMINAIRE.

Le texte de l'Office russe de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu », auquel ces notes brèves servent d'introduction, est ici traduit et publié pour la première fois en français. Il l'a été pour faire connaître au lecteur occidental une œuvre liturgique russe originale, restée en manuscrit jusqu'en ces derniers temps.

Le manuscrit qui servit à la première impression en caractères slavons de cet office [1] est d'une époque assez tardive puisqu'il date du XIXe siècle. Mais il n'était qu'une transcription, littérale dans sa plus grande partie, d'un office composé à Novgorod au commencement du XVIIe siècle par un théologien laïque russe, le prince Syméon Šachovskoj, qui a signé son nom sous forme d'acrostiche dans les 8e et 9e odes du canon. Cet office de Syméon, bien que consacré à la Sainte *Sophia* n'exprimait pas d'une façon précise le sens de ce terme : est-ce le Christ ou la Vierge, ou la glorification de l'Église, ou l'attribut divin de la Providence ? On ne peut le dire au juste.

Aussi cet office ne fut-il pas accepté tel quel par la hiérarchie ecclésiastique, et il fut remanié par les frères Lichudy à Novgorod au commencement du XVIIIe siècle [2]. Cette nouvelle version ne donna pas non plus satisfaction à Moscou et l'office de la Sainte *Sophia* ne fut pas accepté dans la pratique liturgique russe. Néanmoins, il faut voir dans ce remaniement imposé au texte un désir de la hiérarchie ecclésiastique de Moscou de reconnaître et de s'assimiler cette particularité de Novgorod. De fait, la rédaction du texte n'aboutit à aucun résultat définitif, et la fête de la Sainte *Sophia*

1. Édité par les soins du P. Serge FLORENSKIJ dans *Bogoslovskij Věstnik*, 1912, nº 2, avec, en appendice, une description du manuscrit. Autre édition antérieure, imprimée en caractères russes, et dont les variantes figurent plus loin dans les notes : A. NIKOLJSKIJ, *Sofija, Premudrostj Božija*, St-Pétersbourg, 1905 ; cfr Th. SPASSKIJ, *Russkoe liturgičeskoe tvorčestvo*, Paris, 1951, pp. 254-274.

2. M. SMENCOVSKIJ, *Bratjja Lichudy*, St-Pétersbourg, 1899, p. 349.

ne put être célébrée que dans des occasions très rares et exceptionnelles, et ceci suivant la première version de Novgorod, laquelle avait subi d'ailleurs, au cours des transcriptions, d'abondantes modifications de la part des copistes et surtout de la part des vieux-croyants [1].

L'office demeura donc à l'état de manuscrit et ne fut célébré que dans quelques églises des diocèses de Moscou et de Novgorod comme une particularité de ces deux centres. Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle et au commencement du XXe que l'attention fut attirée sur l'existence en certains endroits, de la célébration de la fête de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu », qui ne figurait ni dans les calendriers officiels ni dans les Typicons [2]. Parurent alors aussitôt, dans les éditions ecclésiastiques, des textes de cet office avec de brèves introductions ainsi que des descriptions et des explications se rapportant aux icones de la Sainte *Sophia* [3].

Le motif qui avait incité le prince Syméon à composer l'office de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu » provenait sans aucun doute de l'existence, en Russie, d'églises dédiées à Sainte-Sophie, c'est-à-dire nommées « Sophia », églises qui dataient des premiers temps de la christianisation du pays. En recevant le christianisme de Byzance, la Russie en assimila en même temps toutes les manifestations extérieures, sans avoir encore approfondi leur contenu théologique dont elles étaient l'expression. C'est ainsi que le Grand-Duc Jaroslav avait fondé à Kiev en 1037 une église dédiée à Sainte-Sophie, « mitropolija » selon les annales ; en 1045 le prince Vladimir bâtit lui aussi sa cathédrale de Sainte-Sophie à Novgorod, qui était alors en pleine expansion [4]. C'étaient des cathédrales centrales, métropolitaines ou archiépiscopales établies auprès du siège du prince dans les capitales des grandes principautés. S'y tenaient les conciles et s'y déroulaient les fêtes religieuses et les solennités civiles. Ces cathédrales portaient le nom de Sainte-Sophie, à l'instar de la Sainte-Sophie byzantine de Justinien, mais leur fête était célébrée le jour

1. NIKOLJSKIJ, *l. c.*

2. L'archimandrite SERGE, dans *Pravoslavnyj měsjaceslov Vostoka* (Moscou, 1876) indique l'office à la date du 15 août dans deux ménologes particuliers du diocèse de Novgorod. Le *Činovnik* (typikon local) du XVIIe siècle de la cathédrale de Sainte-Sophie à Novgorod, publié par A. Golubcev (Moscou, 1899), ne mentionne ni la fête de la Sainte *Sophia* ni l'office.

3. NIKOLJSKIJ, *l. c.*

4. R. P. Paul FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie istiny*, Moscou, 1914, pp. 370-373 ; R. P. Serge BULGAKOV, *Kupina neopalimaja*, Paris, 1927 ; NIKOLJSKIJ, *l. c.*, Les AA. nommés indiquent la bibliographie.

d'une fête mariale : soit de la Nativité de la Vierge (Kiev) soit de la Dormition (Novgorod), ainsi que plus tard dans les églises consacrées à la *Sophia* à Vologda, Toboljsk. Polock, Moscou et dans d'autres villes. La célébration de la fête des cathédrales de Kiev et de Novgorod le jour d'une fête mariale peut s'expliquer du fait que Byzance considérait la Vierge comme sa céleste protectrice. La Russie hérita de Byzance cette tradition du culte de la Vierge : en effet, les premières icones apportées de Byzance en Russie furent celles de la Vierge Marie, et les plus anciennes églises élevées par les bâtisseurs grecs furent consacrées à la sainte Vierge et principalement à la fête de sa Dormition. Ce culte de la Vierge se développa parallèlement à la tradition byzantine de bâtir des églises dédiées à Sainte-Sophie. Cette dernière tradition ne fut cependant pas de longue durée. A Moscou, en effet, qui devint le siège du Grand-Duc et le centre religieux de la Russie au commencement du XIVe siècle, fut bâtie une cathédrale de la Dormition qui ne fut jamais appelée *Sophia*, alors que les cathédrales de Kiev et de Novgorod conservaient ce nom. Dans les annales, elles sont nommées *Bogorodica* (Mère de Dieu) ou *Dom Svjatyja Sofii* (Maison de la Sainte-Sagesse). Leurs fêtes étaient célébrées les jours des fêtes mariales comme auparavant ; en même temps les icones patronales *(chramovyja)*, représentant le mystère ou le saint auquel est consacrée l'église, avaient une signification mariale aux yeux du peuple.

Nous ne possédons presque pas de documents concernant la première période, celle de Kiev, par suite de leur complète destruction lors de l'invasion tartare. Seules les brèves notices des annales et des restes de l'art iconographique peuvent nous renseigner sur cette question. L'icone patronale (*chramovaja*) de la cathédrale de Kiev représente la *Vierge Orante* avec le divin enfant, sous un dais (*sěnj* en slavon) fixé sur sept piliers, et élevé sur sept marches : elle porte l'inscription tirée des Proverbes (9, 1) en grec *Ἡ Σοφία ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον καὶ ὑπήρεισε στύλους ἑπτά* (La Sagesse a bâti sa maison elle a affermi sept colonnes), empruntée aux leçons de l'Ancien Testament, propres aux fêtes mariales. La composition même de l'icone et l'inscription du verset de ces leçons ne pouvaient qu'inciter à voir en la Sainte *Sophia* une relation avec la Vierge. Mais à Novgorod l'icone représentait un genre de *Deisis* : l'Ange du Grand Conseil (*Is.*, 9, 6) d'aspect flamboyant, assis sur un trône et ayant devant lui la Vierge et le Précurseur, tous deux en prière. Cette composition compliquée de l'icone principale de la cathédrale, icone, qui, selon la tradition, devait obligatoirement représenter la fête au nom de

laquelle l'église était consacrée, trouva plusieurs interprétations contradictoires expliquant le nom de la Sainte *Sophia* de Novgorod. De plus, en 1479 le métropolite Géronte fixa définitivement la célébration de la fête de la cathédrale de Sainte-Sophie au jour de la Dormition de la Vierge (15 août) [1]. Les habitants de Novgorod s'intéressaient plus aux questions théologiques que ceux de Moscou, probablement en raison du voisinage de l'Occident. C'est ainsi qu'une divergence entre la composition de l'icone principale et la consécration de l'église à la Sainte Vierge suscita des doutes, des controverses et des recherches de solution de ce problème fondamental : quelle est l'essence et la signification de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu » ?

Au XVI[e] siècle un moine de Moscou, Zinovij, disciple de Maxime le Grec, exilé au monastère d'Otny écrivait ceci : « J'ai entendu des gens discuter, — et non pas un seul, ni deux, mais plusieurs, — qui disaient : « Qu'est ce que la *Sainte Sophia, Sagesse de Dieu*, et au nom de qui cette église est-elle bâtie, et en l'honneur de qui est-elle consacrée ? Les uns disent... au nom de la Sainte Vierge, les autres... que ce nom (Sophia) est inconnu en Russie et qu'on ne peut trouver d'interprétation à ce mystère » [2]. Le moine Zinovij rejetait résolument l'interprétation de la Sainte-Sophie appliquée à la Vierge, qui aurait pu s'imposer par suite de la célébration de la fête de la cathédrale le jour de la Dormition. Malgré l'explication de Zinovij, les doutes subsistèrent. Au début du XVII[e] siècle, un Moscovite, le prince Syméon Šachovskoj vint à Novgorod, s'attacha visiblement avec un zèle passionné à ce problème, et composa non plus une interprétation, mais un office en l'honneur de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu », célébrée le jour de la Dormition. Il ajouta à l'office traduit du grec et propre à ce jour (fête de la Dormition) des hymnes et un canon de sa composition [3]. Son tropaire et surtout son kontakion furent écrits en considération de l'icone Sainte *Sophia* de Novgorod [4].

Cet office pourtant ne résolut pas la question : il ne donnait pas une interprétation unique, précise et définie, mais il hésitait entre les quatre conclusions que nous avons indiquées plus haut

1. Ce point a demandé une explication spéciale, cfr NIKOLJSKIJ, *l. c.*, *Addenda*.

2. NIKOLJSKIJ, *l. c.*

3. SPASSKIJ, *l. c.*

4. Selon l'usage de l'ancienne Russie, certaines églises étaient consacrées en l'honneur d'une icone. Cfr Th. SPASSKIJ, *K proischoždeniju ikony i prazdnika Pokrova*, dans *Pravoslavnaja Myslj*, 9, Paris, 1953, pp. 138-151.

(Christ, Vierge, Église, Providence). Il ne fut même pas en usage à Sainte-Sophie de Novgorod [1].

Plus tard, au commencement du XVIII[e] siècle, à Novgorod même, les frères Lichudy, s'enfuyant de Moscou, remanièrent le texte de l'office du prince Šachovskoj. La nouvelle version en fut envoyée par le métropolite Job à Moscou, où le texte « ne fut pas trouvé du goût de tous ». Les frères Lichudy furent même obligés de se disculper [2].

C'est donc ainsi que « la ville libre de Novgorod » se posa la question nominale de Sainte *Sophia* et essaya de la résoudre. Il est à remarquer d'ailleurs que tous ceux qui s'en occupèrent venaient de Moscou. La solution n'était toujours pas trouvée et les manuscrits de l'office de Novgorod continuèrent à circuler à travers la Russie et aboutirent à Moscou.

Le texte ci-dessous a été publié par le R. P. Paul Florenskij, qui s'intéressait lui-même à la question de la « Sainte Sophia, Sagesse de Dieu », d'après un manuscrit du XIX[e] siècle trouvé dans une église de Sainte-Sophie à Moscou. En même temps que cet office, ont été transcrites les différentes interprétations du nom de la Sainte *Sophia* de Zinovij et les explications de plusieurs autres. Notons que, à la suite des travaux du R. P. Serge Bulgakov, le cercle des étudiants de théologie de Belgrade a édité en polycopie, en russe, le texte complet de l'office retrouvé par le R. P. Florenskij. A part cela, de tout l'office, la seule prière à la Sainte *Sophia*, d'ailleurs abrégée du texte du XVII[e] siècle, avait été imprimée par les soins de l'Imprimerie Synodale en 1909, dans le *Sbornik molitv na molebnach* sous la rédaction de l'archiprêtre A. Stavrovskij.

Th. Spasskij.

Office de la Sophia, Sagesse de Dieu,

QUI EST CHANTÉ LE 15 AOÛT À NOVGOROD-LA-GRANDE.

Vêpres.

Pour le Gospodi vozzvach: O étonnante merveille ! Le Fils unique et Verbe de Dieu vient habiter dans le sein de la Vierge.

1. Smencovskij, *l. c.*
2. Nikoljskij, *l. c.*

Il est formé sans semence, et Adam est délivré de la malédiction. Chantons, ô fidèles, la Sagesse cachée de Dieu, appelée *Sophia*. Salut, pleine de grâce [1], avec vous est le Seigneur qui, par vous, donne au monde la grande miséricorde.

Admirables sont vos mystères, ô Christ Dieu ! par votre sagesse vous avez parachevé l'homme, et par votre divine gloire vous l'avez honoré au-dessus de toutes les créatures ; vous l'avez comblé des merveilles dignes de vous [2], et parmi tous les hommes, vous avez choisi la seule Vierge pour être votre Mère tout immaculée. Salut, pleine de grâce, avec vous est le Seigneur qui, par vous, donne au monde la grande miséricorde.

Votre divine providence est glorifiée par les Dominations, les Trônes, les Principautés, les Puissances, les Vertus, les Chérubins et les terrifiants Séraphins. Le genre humain se réjouit, s'étonnant de votre ineffable sagesse, tandis que les archanges et les anges se prosternent devant votre Mère tout immaculée en chantant : Salut pleine de grâce, avec vous est le Seigneur qui, par vous, donne au monde la grande miséricorde.

Doxasticon : Par une disposition divine, les apôtres théophores ont été élevés de tous côtés sur les nuées ; ils ont atteint votre corps très pur et vivifiant, et ils l'ont vénéré avec amour, tandis que les Puissances célestes sont arrivées avec leur Seigneur et ont escorté votre corps très pur, habitacle de Dieu, avec un sentiment de crainte, et l'ont précédé avec pompe, et ont crié invisiblement aux taxiarques célestes : Voilà que la Reine de toutes choses, fille de Dieu est venue ; élevez vos portes [3] et recevez-la d'une manière angélique ; elle est la Mère de la lumière éternelle, car par elle le salut est venu à tous les hommes. Nous ne pouvons la contempler, et il est impossible de lui rendre un honneur con-

1. Dans le texte de Nikoljskij (antérieur aux remaniements), le mot traduit ici par « pleine de grâce » est toujours, non pas *blagodatnaja*, mais *obradovannaja*. *Χαῖρε* = Ave, Salut, signifie au sens premier : Réjouis-toi. Le slavon le rend toujours par *Radujsja*, Réjouis-toi. Ayant fait dériver *κεχαριτωμένη* de *χαίρειν (radovatisja)*, *χαρά (radostj)*, au lieu de le rattacher à *χάρις (blagodatj)*, les anciens traducteurs slaves ont lu *κεχαριτωμένη* comme *κεχαρημένη* ou *κεχαρμένη (obradovannaja)* = comblée de joie. Cette équivalence, éliminée systématiquement par la réforme niconienne — mais il y a eu quelques oublis — a persisté jusqu'à nos jours chez les ruthènes gréco-catholiques.

2. « Dignes de vous » manque dans NIKOLJSKIJ.

3. *Ps.* 23, 7.

venable, car sa suprême dignité dépasse toute intelligence. C'est pourquoi, Vierge et pure, vous habitez maintenant pour toujours avec celui qui est à la fois le roi de la vie et votre Fils. Priez-le, conservez et sauvez de toute attaque de l'ennemi votre peuple nouveau, car nous sommes sous votre protection, et nous vous bénissons pour les siècles, dans la pleine lumière.

Viennent ici les trois leçons classiques des fêtes de la Vierge : 1. *Gen.* 28, 10-17 (Le songe de Jacob se terminant par ces paroles : « C'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte du ciel ») ; 2. *Ezech.* 43, 27 — 44, 4 (contenant ces mots : « Ce portique sera fermé ; il ne s'ouvrira point, et personne n'entrera par cette porte ») ; 3. *Prov.* 9, 1-11 (« La Sagesse a bâti sa maison » etc.).

Pour la Litie : Il convenait aux témoins oculaires et aux serviteurs du Verbe de voir la Dormition de sa Mère et le dernier des mystères la concernant, afin que non seulement ils voient l'Ascension du Sauveur, mais qu'ils soient aussi témoins de la mort de celle qui l'a mis au monde. C'est pourquoi ils furent réunis par la force divine ; ils ont atteint Sion, et ont vu celle qui est plus élevée que les Chérubins s'en aller au ciel. Et nous aussi nous la vénérons, car elle prie pour nos âmes.

Celle qui est plus élevée que les cieux, plus glorieuse que les Chérubins et plus vénérée que toute créature, qui fut le réceptacle de l'Être éternel à cause de son incomparable pureté, la voici aujourd'hui qui remet son âme très sainte entre les mains de son Fils, et, avec elle, tout est rempli de joie, et elle nous donne la grande miséricorde.

L'Épouse tout immaculée, la Mère de celui qui est la complaisance du Père, celle qui était prédestinée par Dieu pour être l'habitacle de son union inconfusible, remet aujourd'hui son âme très pure à son Créateur et Dieu. Les puissances incorporelles l'accueillent ; elle passe à la vie, elle qui est la Mère de la vie, cierge de la lumière inaccessible, salut des fidèles et espérance de nos âmes.

Venez, toutes les extrémités de la terre, allons glorifier le vénérable trépas de la Mère de Dieu, car elle a remis entre les mains de son Fils son âme immaculée. Par sa sainte Dormition le monde est vivifié ; il est en fête avec les Vertus incorporelles et les apôtres, au chant de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels.

Venez, vous qui aimez les fêtes, venez et formons un chœur, venez et couronnons l'Église par des cantiques, en chantant le repos de l'arche de Dieu. Aujourd'hui le ciel ouvre son sein en recevant celle qui a engendré celui que toutes choses ne peuvent contenir, et la terre, renvoyant la source de vie, la bénédiction, se pare de toute beauté. Les anges forment avec les apôtres un chœur, en contemplant avec crainte celle qui passe d'une vie à une autre, et qui a engendré le principe de notre vie. Prosternons-nous devant elle en la priant : Ne nous oubliez pas, nous, parenté que vous vous êtes acquise, ô Notre-Dame, nous qui fêtons avec foi votre très sainte Dormition.

Venez, chantons, ô peuples, la sainte Vierge très pure, car aujourd'hui elle rend son âme sainte dans les mains très pures de celui qui s'est incarné d'elle sans semence, et elle le prie incessamment de donner au monde la paix et la grande miséricorde.

Pour la stichovna : Chantons, ô peuples la sainte Vierge très pure, car d'elle est sorti incarné d'une manière ineffable, le Verbe du Père. Disons-lui : Vous êtes bénie entre les femmes, bénies sont les entrailles qui ont contenu le Christ, entre les saintes mains de qui vous remettez votre âme ; priez, ô Vierge très pure, pour le salut de nos âmes.

℣. Levez-vous Seigneur, pour entrer dans votre repos, vous et l'arche de votre sainteté (*Ps.* 131, 8).

Venez chantons aujourd'hui, ô peuples, au Christ Dieu, le cantique de David, car il a dit : Les vierges seront amenées au Roi dans sa suite, et ses proches seront amenées dans l'allégresse et dans la joie [1], car celle qui est de la race de David, par laquelle nous sommes divinisés, se remet aujourd'hui entre les mains de son Fils le Seigneur, d'une manière glorieuse et incompréhensible. En la chantant comme Mère de Dieu, disons-lui, nous qui vous proclamons Mère de Dieu : Sauvez-nous de tout malheur et protégez nos âmes de toute affliction.

℣. Le Seigneur a fait à David un serment fidèle, et il ne s'en écartera point (*Ps.* 131, 11).

Avec la multitude des anges dans le ciel nous, le genre humain, révérons sur terre votre toute vénérable Dormition, ô Vierge très

1. *Ps.* 44, 15.

sainte et pure, car vous fûtes la Mère du Créateur de tous, le Christ Dieu. Nous vous demandons de prier sans cesse pour nous, qui avons mis notre espoir en vous, ô Mère de Dieu, digne de louange, qui n'avez pas connu le mariage.

Doxasticon: Lorsque, ô Mère de Dieu et Vierge, vous allâtes rejoindre celui qui est né de vous d'une manière ineffable, Jacques frère de Dieu et premier hiérarque, ainsi que Pierre, très vénérable prince des apôtres, chef des théologiens, et toute la divine assemblée des apôtres, ont chanté dans une hymne qui loue et manifeste les divins et terrifiants mystères de l'économie du Christ Dieu ; et en ensevelissant votre corps vivifiant, qui fut l'habitacle de Dieu, ils se sont réjouis, ô vous que nous exaltons, tandis que dans les cieux, les très saintes Vertus angéliques du premier ordre, en s'émerveillant de ce miracle, disaient inclinées l'une vers l'autre : Élevez vos portes [1], et recevez celle qui a engendré le Créateur du ciel et de la terre. Venez, chantons avec nos doxologies le corps vénérable et saint qui a contenu le Seigneur que nous ne pouvons point voir. C'est pourquoi, en fêtant votre mémoire, nous vous chantons, toute digne de louange : Exaltez la puissance des chrétiens et sauvez nos âmes.

(*Nous avons la « stichovna » et le reste de la fête de la Dormition de la Mère de Dieu, car elle est le temple vivant de la Sagesse et du Verbe de Dieu, qui est surnommé* Sophia).

Tropaires [2]*:* Grande et ineffable force de la Sagesse divine, *Sophia.* Saint temple, trône incandescent du Christ notre Dieu ! En vous a habité d'une manière ineffable le Verbe de Dieu, il y est devenu chair. L'invisible s'est manifesté, et l'inaccessible est sorti de vous ; il a vécu avec les hommes, en prenant au piège l'ennemi, et il les a libérés de l'antique malédiction. Nous vous prions, ô Notre-Dame, nous qui sommes alourdis

1. *Ps.* 23, 7.

2. Le texte de Nikoljskij donne comme premier tropaire : « Vous qui êtes l'auteur de toute créature, Roi d'en-haut, Verbe du Père et puissance incandescente de la Sagesse de Dieu, vous qui êtes assis sur le trône rayonnant de feu et de la lumière de votre gloire, vous qui êtes chanté par les anges, vous éclairez par vos rayons merveilleux les cœurs de ceux qui croient en vous, et vous guérissez les maladies de nos âmes et de nos corps ; nous vous prions ; affermissez votre Église sur la pierre de vos commandements et protégez le règne du Tsar pour de nombreuses années, donnez la victoire et la domination sur les ennemis, vous, seul ami des hommes ».

par de terribles péchés, d'avoir pitié de nous et de sauver nos âmes. Comme une reine miséricordieuse et qui aime ses enfants, tournez vos regards vers votre peuple, et ayez pitié. Protégez-nous des attaques et des afflictions qui nous menacent. Conservez religieusement intactes nos villes, où maintenant votre nom est glorifié [1].

MATINES.

Ici se récitent les trois cathismes :

L'assemblée vénérable des sages apôtres s'est réunie d'une manière merveilleuse, pour ensevelir glorieusement votre saint corps, ô Mère de Dieu que nous chantons ; avec eux a chanté aussi la multitude des anges, louant votre trépas que nous fêtons avec foi.

Dans votre maternité, votre conception fut virginale ; dans votre Dormition votre mortalité fut sans corruption ; double manifestation d'une même merveille, ô Mère de Dieu. Comment en effet, celle qui ne connut point d'homme est-elle devenue une nourrice pure ? Et comment la Mère de Dieu fut-elle embaumée comme une défunte ? C'est pourquoi nous vous crions avec l'ange : Saint, pleine de grâce.

David, dites-nous quelle est cette fête présente que vous avez chantée jadis dans le Livre des psaumes ! Le Christ, qui naquit d'elle sans semence a transféré dans les demeures d'en-haut celle qui était fille de Dieu et Vierge. C'est pourquoi se réjouissent les mères, les filles et les épouses du Christ, et elles s'écrient : Salut à vous, qui êtes transportée auprès du Roi du ciel.

Stichère après le Ps. 50 :

Lorsque se préparait le trépas de votre très saint corps, les apôtres, entourant votre couche, vous contemplaient avec trem-

1. La version de Nikoljskij est ici un peu différente : « Grande et ineffable force de la Sagesse divine, économie et mystère de votre Incarnation, noble *Sophia*, âme des vierges et repos dans l'Esprit-Saint de la pureté et de l'humilité et de la vraie Sagesse, saint Temple de votre gloire indicible, trône incandescent du Christ notre Dieu ! En vous a habité d'une manière ineffable le Verbe de Dieu, qui est venu de vous dans la chair. étant invisible et ineffable et prenant au piège, ensemble avec les hommes, l'ennemi éternel, il les a libérés de l'ancienne malédiction, en nous élevant de nouveau de là où nous étions tombés. Nous vous prions ô Notre-Dame, Mère de la Sagesse du Verbe divin, nous qui sommes alourdis... »

blement ; les uns fixant le corps, étaient saisis d'admiration ; Pierre au milieu de ses larmes vous criait : O Vierge, je vous vois clairement étendue sur votre couche, vous qui êtes la vie de toute chose, et j'en suis frappé ; car c'est en vous qu'avait établi sa tente le Sauveur de la vie future. Du moins, ô toute pure, intercédez sans cesse auprès de votre Fils et Dieu, pour que vos ouailles soient conservées sans dommage.

Canon.

(A la Sagesse de Dieu, Sophia. Son acrostiche est selon l'alphabet jusqu'à la 8e ode. Il contient 18 lettres, 3 lettres par ode. La 8e et la 9e odes contiennent le nom de l'auteur. Le *4e tropaire de chaque ode vient du 2e canon de la Dormition, parce qu'ils sont composés dans le même mètre).*

Ire Ode.

Hirmos: Par un ordre ineffable, vous avez reçu celui qui a marché à pied (c.-à-d. *le peuple d'Israël*), et vous avez desséché la mer infranchissable. Vous avez sauvé les Israélites fuyant de l'Égypte, et je vous chante un cantique de funérailles.

Refrain: Sagesse de Dieu, porteuse du grand nom *Sophia,* sauvez-nous, vos serviteurs pécheurs.

Tropaires : [A] J'ai fait inhabiter la Sagesse, a dit l'auteur des Proverbes au nom du Seigneur. A moi le conseil, à moi le savoir-faire, à moi, qui suis le Fils unique et Verbe de Dieu. Elle dit : J'aime ceux qui m'aiment et ceux qui me cherchent trouvent grâce.

[B] Dieu a fondé la terre par sa Sagesse ; il a préparé par elle aussi les cieux ; il a mis les nuages comme vêtement, il a composé la lumière du matin : les gardiens des portes de l'enfer, en le voyant ont eu peur.

[V] Cherchons de tout notre cœur la Sagesse de Dieu, incarnée de la Vierge très pure. Que nos pieds n'aient pas d'achoppement, et ne craignons pas l'effrayante invasion des impies qui sont venus sur nous.

C'est avec respect que vous ont reçue comme un ciel animé, ô toute pure, les divins et très purs habitacles des cieux ; vous

vous teniez joyeuse et parée comme une épouse toute pure devant le Roi votre Dieu.

IIIe Ode[1].

Hirmos: Affermissant le tonnerre et créant le vent, affermissez-moi, Seigneur, afin que je puisse vous chanter d'une manière véritable et faire votre volonté, car il n'y a pas de saint comme vous, notre Dieu.

Tropaires: [G] Le Seigneur sera sur toutes nos voies et il affermira nos pieds afin que nous n'achoppions pas; si nous acquérons sa Sagesse, il nous soutiendra et mettra sur nos têtes les couronnes bénies.

[D] La *Sophia*, Sagesse de Dieu, nous confère un don excellent et elle nous enseigne à parcourir une voie droite. Si nous courons par cette voie, nous ne trébucherons pas, et nous nous conserverons pour la vie éternelle.

[E] Lorsque nous serons dans l'abattement, cherchons la Sagesse de Dieu appelée *Sophia* et elle nous donnera l'allégresse et la joie; elle nous gardera de toute adversité et nous montrera la voie de la vie.

Des extrémités du monde, le peuple des théologiens — et du haut des cieux, la foule des anges — se pressaient vers Sion portés par une volonté toute-puissante pour vous rendre, ô Reine, les devoirs d'une sépulture digne de vous, chantant en chœur cette hymne funèbre : Salut, épouse toujours vierge[2].

1. On sait que la 2e ode du Canon de l'Orthros ne se chante que durant le grand Carême.

2. Selon un des manuscrits cités par Nikoljskij, au lieu de l'Hypakoï, se trouve un Contakion du 8e ton : « Accourons, hommes, vers la miraculeuse icone de la Sagesse de Dieu, Reine et Mère du Dieu céleste, Mère du Christ notre Dieu. Entendez-nous, vos serviteurs, pécheurs et indignes, vous adorant en cette heure et priant avec soupirs et larmes, disant avec attendrissement et criant avec instance: Délivrez-nous de tous maux, ô Reine, et donnez-nous votre protection ; ne dédaignez pas nos soupirs et nos larmes, et délivrez-nous des afflictions et agressions, car si vous le voulez, vous le pourrez. Nous n'avons pas d'autre intercesseur aussi ardent que vous auprès de votre fils et notre Dieu, pour qu'il sauve, grâce à vous, nos âmes ». Après ce contakion suit un cathisme : « La Sagesse de Dieu rayonne par des éclairs miraculeux, remplissant de joie ceux qui viennent avec foi et elle guérit les afflictions de nos âmes et de nos corps. Et nous, en contemplant son image rayonnant de feu, nous l'adorons en disant: Sauvez-nous, vos serviteurs, Auteur de toutes choses, des menaces qui nous entourent par les prières de votre Mère très pure »,

Hypakoï : Nous, toutes les générations, nous vous proclamons bienheureuse, Vierge Mère de Dieu, car en vous l'incompréhensible, le Christ notre Dieu a daigné se renfermer. Heureux sommes-nous aussi de vous avoir comme défense, car nuit et jour vous intercédez pour nous, et les sceptres des rois sont affermis par votre intercession. C'est pourquoi nous vous chantons cette louange : Salut pleine de grâce, le Seigneur est avec vous.

IVe Ode.

Hirmos : J'ai appris votre admirable économie, ô Christ : Dieu immortel que vous étiez, vous vous êtes assimilé aux hommes mortels, tout en restant ce que vous étiez ; c'est pourquoi je glorifie votre puissance.

Tropaires : [Ž] Quelques femmes ont cherché la Sagesse de Dieu et ont couru sur ses traces ; des débauchées sont devenues chastes, et ont changé les ténèbres en lumière ; elles ont confondu les tyrans et hérité la vie éternelle.

[Z] La Sagesse de Dieu est fort aimée et elle est le mystère de l'économie pour tous les hommes ; à elle rien ne ressemble sous les cieux ; gardons-la comme la pupille de nos yeux, et elle nous donnera le repos au jour du jugement.

[I] Dieu, qui a composé toutes choses par son Verbe dans son ineffable Sagesse, a, dans sa libéralité, nommé celle-ci *Sophia,* afin que nous l'annoncions dans les hauteurs, et que par elle nous trouvions la grâce et la miséricorde au jour du jugement.

Dans votre Assomption, Mère de Dieu, les armées angéliques couvraient de leurs ailes très saintes, et avec tremblement et joie, votre corps assez large pour être l'habitacle de la Divinité, et chantaient comme suit : Salut, épouse inépousée.

Ve Ode.

Hirmos : L'envie s'emparera du peuple insoumis et prévaricateur des Juifs, et le feu dévorera vos adversaires, ô Christ, parce que dans votre résurrection ils vous auront appelé imposteur.

Tropaires : [K] Les extrémités de l'univers et tout ce qui se trouve en lui et les cieux des cieux, c'est la Sagesse qui les a fon-

dés. Elle nous a créés tous ; c'est par elle que règnent les rois, que les puissants dominent sur la terre et que les sages écrivent la justice [1].

[L] Peuples de la terre, vénérez la Sagesse de Dieu appelée *Sophia*, afin que vous régniez éternellement et que vous viviez, car elle nous indique la voie du salut, tandis que ceux qui ne la vénèrent pas gisent au fond de l'enfer.

[M] La fausse mesure est une abomination devant le Seigneur, nous dit le zélateur de la Sagesse, tandis que la mesure juste lui est agréable et la bouche des hommes pieux s'appliquera à la Sagesse.

C'est au vase d'élection (c.-à-d. *Paul*) qu'il convenait de vous chanter, ô Vierge, lui tout admirable, extasié et consacré à Dieu, tout possédé par Dieu et manifesté tel en vérité, ô Mère de Dieu que nous chantons.

VIe Ode.

Hirmos : Dans les profondeurs écrasantes de mes actes, je suis descendu aux enfers, mais, comme Jonas, du ventre de la baleine, je vous crie : Retirez-moi de la profondeur des maux ; c'est ainsi que je prie, Fils de Dieu et Verbe.

Tropaires : [N] Le commencement de la Sagesse est d'obtenir une foi inébranlable, afin que par elle nous soyons héritiers des biens ; n'accordons pas de sommeil à nos yeux et cherchons la Sagesse de Dieu, mais ne nous inclinons ni à droite ni à gauche, pour que nous soyons sauvés comme une biche des filets.

[O] Que nos yeux se tournent [2] vers la Sagesse de la Mère de Dieu. En elle a habité ineffablement le Verbe Dieu, et d'elle il a pris chair, et d'elle il est né d'une manière incompréhensible. Aujourd'hui le chœur des apôtres s'est réuni dans les airs pour son ensevelissement, en chantant le cantique du trépas : Béni est notre Dieu, qui est né de vous.

1. Les nombreuses réminiscences des Livres sapientiaux de ce tropaire et de ceux de la 7e ode viennent de *Prov.*, ch. 8 et 16. Nous omettons de les citer chaque fois.

2. NIKOLJSKIJ : « Que nos yeux contemplent la Sagesse de la Mère de Dieu ».

[P] Venez vénérer, ô peuples, la Sagesse de Dieu appelée *Sophia*, afin qu'elle nous entoure et qu'elle détruise la captivité de nos péchés, et qu'elle ceigne nos têtes d'une couronne, et que par elle nous soyons honorés comme des abeilles travailleuses, et glorifiés par tous.

Étant sanctuaire de la vie, vous avez obtenu la vie éternelle, car par la mort vous vous êtes élevée à la vie, vous qui avez engendré la vie en personne ; c'est pourquoi nous vous chantons : Du fond de nos maux, retirez-nous, nous vous prions, Notre-Dame que nous chantons.

Contakion[1] *:* Accourons, peuples orthodoxes, et contemplons l'icone miraculeuse de la Sagesse de Dieu, de sa Mère très pure, car elle brille avec éclat dans son temple très vénérable, et réjouit les cœurs qui s'en approchent avec foi et regardent avec crainte et révérence cette icone très pure. Considérant dans nos cœurs qu'elle est vraiment la Mère de Dieu pour l'espérance des croyants, contemplons son image embrasée et vénérons sa virginité, car elle est véritable et immaculée, dans son enfantement et après son enfantement, et de nouveau prions-la et prosternons-nous devant cette vénérable icone ; honorons-la et crions à grande voix : O Notre-Dame miséricordieuse, sauvez vos serviteurs des attaques de l'ennemi, de l'invasion des étrangers et de la guerre civile, car vous êtes la donatrice de toute chose bonne, et la protectrice de tous ceux qui viennent à vous avec foi.

Icos: Affermissez mon esprit et ma pensée par vos biens, ô Dieu Père tout-puissant, car j'ose chanter la protectrice du monde, la Vierge Épouse tout immaculée ; son âme virginale vous l'avez appelée votre temple, et à cause de l'incarnation de votre

1. ID. : « Accourons, peuples orthodoxes, vers la Sagesse de Dieu et contemplons cette icone miraculeuse de la Mère de Dieu très pure, que nous nommons, grâce à l'apparition, *Sophia*, Sagesse de Dieu, car elle était le temple animé du Fils et Verbe de Dieu et réjouit les cœurs... (des croyants) car, en vérité, la Sagesse de Dieu est l'économie de son habitation et de son mystère ; nous contemplons sa vision rayonnante de feu, car d'elle provient le feu divin qui brûle nos passions charnelles et éclaire nos âmes en les rendant pures, lui, par qui le Père a créé les siècles, qui est la Sagesse, le Verbe, et qui est nommé puissance, rayonnement de la gloire et image de l'hypostase de Dieu ; et de nouveau prions-la et prosternons-nous devant cette vénérable icone de la Sagesse de la Mère de Dieu, (honorons-la...) ».

Verbe, vous l'avez nommée aussi *Sophia*, Sagesse de Dieu, et au nom de celle-ci, vous avez ordonné à l'empereur Justinien de construire une église en son nom, et au divin Cyrille le philosophe, vous avez montré en vision une vierge préférée du nom de *Sophia*, c'est-à-dire Sagesse de Dieu [1]. Vous l'avez représentée avec un visage comme illuminé de feu ; d'elle sortait le feu de votre Divinité, c'est-à-dire votre Fils unique, qui brûle nos passions charnelles. Vous lui avez donné des ailes comme aux Vertus incorporelles et célestes ; sur sa tête vous avez mis une couronne royale, dans sa droite un sceptre, dans sa main gauche se trouve un mystère caché et inconnu, insondable même pour les anges. Vous montrez que les bandeaux au-dessus de ses oreilles représentent la vie angélique et le lieu où repose votre Saint-Esprit. La ceinture autour de sa taille, c'est le sacerdoce suprême [2]. Ses pieds reposent sur une pierre, sur laquelle vous avez affermi votre Église ; vous montrez que l'icone de votre Christ au-dessus de sa tête est l'inclination des cieux [3] et le mystère de l'économie de l'incarnation, car il est, dès avant les siècles, le Fils de votre rayonnement de Père et dans le temps il est né sans semence de la Vierge tout immaculée. Il a communié en tout à sa ressemblance, c'est pourquoi nous chantons tous que celle-là est vraiment la Sagesse de Dieu, le réceptacle et le tabernacle céleste, la donatrice de toute chose bonne, la protectrice de tous ceux qui viennent à elle avec foi et qui implorent sa grande miséricorde.

1. Cfr Fr. DVORNIK, *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933 : Vie de Constantin (= Cyrille), ch. III. Voici le texte du passage en question : « A l'âge de sept ans, l'enfant eut un songe qu'il raconta ainsi à son père et à sa mère : « Le stratège ayant rassemblé toutes les jeunes filles de notre ville me dit : Choisis librement, parmi elles, l'épouse digne de toi qui pourra te servir de soutien. Les ayant toutes regardées et attentivement considérées, j'en distinguai une — la plus belle — dont le visage resplendissait, qui était magnifique sous sa riche parure d'or et de pierres précieuses et qui s'appelait Sophia, c'est-à-dire la Sagesse. C'est elle que je choisis ». L'ayant entendu, ses parents lui dirent : « Fils, observe la loi de ton père, et ne rejette pas l'enseignement de ta mère (*Prov.*, 6, 20), car l'obligation de la Loi est une lampe et une lumière (*Prov.*, 6, 23). Dis à la Sagesse : Sois ma sœur, et fais de l'intelligence, ton amie (*Prov.*, 7, 4) : car la Sagesse resplendit plus que le soleil (*Sap.*, 7, 29), et si tu l'amènes à toi pour qu'elle soit ton épouse, tu seras par elle libéré de nombreux maux » (pp. 350-351).

2. *Ex.*, 28, 4.

3. *Ps.*, 17, 10.

4. *Col.*, 1, 15.

VIIe Ode.

Hirmos : Les trois jeunes gens à Babylone ont méprisé l'ordre du tyran, et, projetés dans la flamme, ils y ont été rafraîchis, et ont chanté : Béni êtes-vous, Seigneur, Dieu de nos Pères.

Tropaires : [R] La main des élus tiendra la Sagesse de Dieu, car elle vaut mieux que l'argent et l'or, et elle proclame du haut des remparts et elle s'assied aux portes fortifiées de la ville, et dit à tout venant : Réjouis-toi avec moi, toi qui me cherches.

[S] Tu as hérité de la gloire, grâce à la Sagesse de Dieu ; elle est longueur de vie et donne les années de vie ; elle ajoute aussi la paix, et dispose tout ce qui est bon, et garde pour nous les voies de la vie.

[T] Celui qui accomplit la justice héritera de la Sagesse de Dieu appelée *Sophia*, car ses mamelles sont meilleures que le vin, et l'odeur de ses parfums est plus forte que tous les aromates. Allons la chercher et courons sur ses traces, afin qu'elle nous donne le jugement et la justice [1].

La très sainte Assomption de votre divine et incorruptible Mère réunit au-dessus du monde les puissances d'en-haut, pour se réjouir avec ceux qui sur terre chantent en votre honneur : Béni êtes-vous, Seigneur, Dieu de nos Pères.

VIIIe Ode.

Hirmos : Seigneur, vous avez ordonné toutes choses par votre Sagesse, et vous avez fait lever la terre au-dessus de l'abîme comme vous l'entendiez ; vous avez affermi les montagnes sur les eaux sans limite. C'est pourquoi nous vous chantons dans nos hymnes : Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez sans cesse le Seigneur.

Tropaires : [S] *Sophia* [2], appelée Sagesse de Dieu, surnommée ainsi par le Seigneur lui-même, manifestée par un ange à l'empereur Justinien dans la construction de ce temple merveilleux,

1. *Cant.*, I, 3.
2. Ici, cesse l'acrostiche alphabétique, et commence en acrostiche le nom de l'auteur : *Syméon.*

nous vous chantons dans nos hymnes : Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez sans cesse le Seigneur.

[I] Le Seigneur a ordonné à Israël d'ériger à Silo le tabernacle et de le garder avec vigilance. Combien plus vénérable est le tabernacle animé, construit non pas par Béséléel[1], mais ordonné par Dieu lui-même et appelé *Sophia*, dans lequel a habité Dieu le Verbe lui-même. Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez sans cesse le Seigneur.

[M] La vigne spirituelle est le temple de la *Sophia*, de la Sagesse de Dieu, c'est-à-dire le sein de la très sainte Mère de Dieu ; d'elle est sorti le feu divin qui brûle nos passions corruptrices. Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez sans cesse le Seigneur.

O merveille inconcevable de la Vierge et Mère de Dieu ! Elle habite un tombeau et en fait un paradis. C'est pourquoi nous qui en ce jour l'entourons avec joie, nous chantons : Toutes les œuvres du Seigneur, bénissez sans cesse le Seigneur.

IXe Ode.

Hirmos : En vous, ô Vierge très pure, s'accomplit manifestement le mystère ineffable et caché de Dieu, car en vous, Dieu s'est incarné par sa miséricorde, c'est pourquoi nous vous magnifions tous comme Mère de Dieu.

Tropaires : [E] Lorsque l'empereur se demandait au nom de qui il pourrait construire l'église de Dieu, l'ange apparut sous la forme d'un eunuque, à un jeune homme qui gardait les outils, et lui dit : Je t'adjure de construire ce temple au nom de la *Sophia*, Sagesse de Dieu, au nom de laquelle cette église sera construite[2].

[O] Lorsqu'il eut appris la vision, l'empereur se réjouit grandement et se mit à achever avec zèle l'église préférée de Dieu. Et c'est pourquoi il reçut la couronne de la Sagesse, et est nommé aussi le premier en piété parmi les empereurs.

[N] Le Fils unique et le Verbe de Dieu créa à soi-même un

1. *Ex.*, 31, 2.
2. Cfr plus loin, l'explication de ce détail à propos de la légende slave, p. 187, n. 1.

temple dans les entrailles de la très sainte Vierge Marie à cause de notre salut, et à cette Vierge il a donné le nom de *Sophia*, Sagesse de Dieu, c'est-à-dire âme des vierges. C'est pourquoi nous vous magnifions tous comme Mère de Dieu.

Recevez de nous cette ode en l'honneur de votre départ, Mère du Dieu vivant, couvrez-nous de l'ombre de votre grâce lumineuse et divine. Donnez la victoire à notre empereur [1]; au peuple aimé par le Christ donnez la paix, et à vos chantres le pardon de leurs péchés et le salut de leurs âmes. C'est pourquoi nous vous magnifions comme Mère de Dieu.

Exapostilaire [2]: Apôtres réunis ici des extrémités du monde, ensevelissez mon corps dans le jardin de Gethsémani, et vous, mon Fils et mon Dieu, recevez mon esprit.

Laudes.

Les cieux se réjouissent en votre glorieuse Dormition, et les milices angéliques y applaudissent. Toute la terre est dans l'allégresse, en vous adressant un chant funèbre, à vous, Mère du Maître de toutes choses, qui n'avez pas connu le mariage, Vierge très sainte, qui avez libéré le genre humain de la condamnation de nos premiers parents.

Sur un signe divin, les plus grands parmi les apôtres accoururent des extrémités du monde pour vous ensevelir, et vous voyant enlevée de terre sur les nuées, ils vous crièrent dans la joie la parole de Gabriel : Salut, habitation de toute la Divinité, salut, c'est vous seule qui par votre enfantement avez uni la terre au ciel.

Vous qui avez enfanté la vie, vous franchissez dans votre sainte Dormition les frontières de la vie éternelle. Les anges, les Principautés, les Puissances, les apôtres, les prophètes et toute la création vous faisaient cortège, et votre Fils recevait dans

1. NIKOLJSKIJ : « Notre Tsar » (et ainsi partout au lieu d'*Empereur* dans les textes plus anciens).

2. Chez NIKOLJSKIJ, l'Exapostilaire est comme suit : « Le mystère très grand et inexprimable même pour les anges, par la bienveillance du Père et par l'action du Saint-Esprit, s'accomplit comme réalisation des prophéties : le Verbe éternel prend commencement comme un homme et naît d'une Vierge pour le salut du monde et la délivrance des hommes ».

ses mains pures votre âme immaculée, Vierge Mère, Épouse de Dieu.

Pour votre immortelle Dormition, Mère de Dieu et Mère de la vie, les nuées ont emporté dans les airs les apôtres, tous dispersés qu'ils étaient dans l'univers ; elles les rassemblèrent auprès de votre corps très saint ; en l'ensevelissant avec vénération, ils vous chantaient et vous louaient en disant les paroles de Gabriel : Salut pleine de grâce, Vierge Mère, qui n'avez pas connu le mariage, le Seigneur est avec vous ; unissez-vous à eux pour supplier votre Fils et notre Dieu de sauver nos âmes [1].

* * *

Prière à la Sophia, Sagesse de Dieu.

Sagesse de Dieu, inaccessible et toute vénérée, nommée *Sophia*, âme des vierges, c'est-à-dire Fils unique, Verbe de Dieu, recevez ce chant de supplication de nos bouches indignes et souillées, car même s'il est écrit : « Un chant sortant des lèvres pécheresses n'est pas agréable », pourtant le larron a été sauvé par une seule parole, et le publicain a été justifié par un seul soupir, et la fille de la chananéenne a été guérie par une seule demande de sa mère ; car vous Seigneur, bon et aimant les hommes, vous éclairez celui qui vient en ce monde, et vous remettez les péchés des pécheurs, et vous remplissez d'intelligence ceux qui en sont privés, et vous rendez sage celui qui est sot, et aux âmes qui soupirent après de bonnes paroles, vous donnez à boire votre doctrine comme l'eau vive à la Samaritaine. Vous rendez chastes les débauchés, vous ouvrez le paradis au larron, car vous êtes le donateur de tout bien, le pédagogue et le gardien de notre vie, Christ notre

1. Pour terminer, NIKOLJSKIJ donne l'Apolysis suivant : « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, par les prières de votre très pure Mère, nommée *Sophia*, Sagesse divine et de tous les saints, ayez pitié de nous et sauvez-nous ».

La lecture de l'*Apôtre* à la liturgie est *Philip.* 2, 5-12, avec ce passage « s'étant fait semblable aux hommes » ; celle de l'*Évangile* est *Luc* 10, 38-42 (Marthe et Marie), et 11, 27-28 (« Bienheureuses les entrailles qui vous ont porté, etc. »).

Dieu, et nous vous rendons gloire, louange, honneur, action de grâces, glorification et adoration avec votre Père infini et votre très saint et vivifiant Esprit, avec votre très sainte et très immaculée Mère notre Dame, la Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, maintenant, et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.

* * *

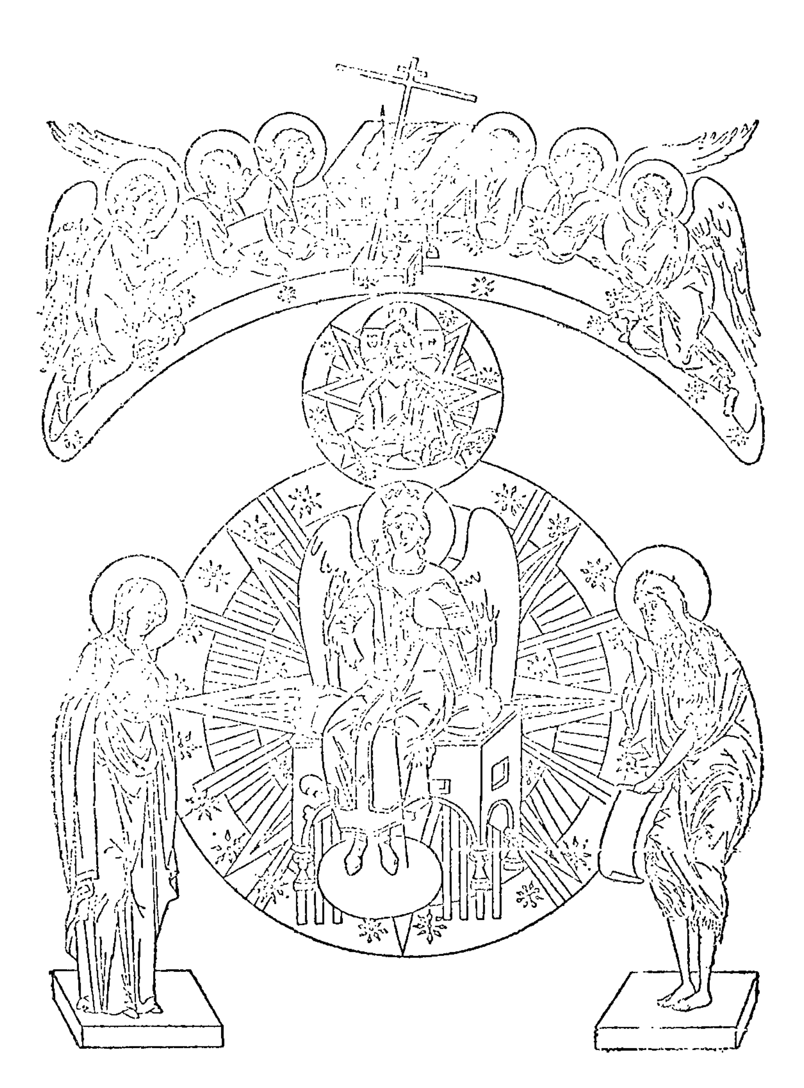
Légende de l'icone de la Sophia, Sagesse de Dieu [1].

L'icone de la Sagesse de Dieu, *Sophia*, représente la pureté de l'inexprimable virginité de la très sainte Mère de Dieu. En effet, la virginité a un visage virginal et embrasé, au-dessus des oreilles des bandeaux, et sur la tête une couronne royale, et au-dessus de la tête le Christ et encore plus haut les cieux ouverts.

Interprétation.

Le visage embrasé signifie que la virginité est rendue digne d'être le réceptacle de Dieu, car Dieu est un feu consumant les passions charnelles, et éclairant l'âme virginale, et le port des bandeaux qu'on voit au-dessus des oreilles, comme en ont les anges, signifient que la vie virginale est égale à la vie angélique. Ces bandeaux sont l'ombre de l'Esprit-Saint. Sur la tête, elle a la couronne royale, et elle montre par là que la virginité de son humble sagesse domine sur les passions. Au-dessus de la tête, elle a le Christ, car il est le principe de la Sagesse et Fils et Verbe de Dieu. Celui-ci aima la virginité de la très sainte Mère de Dieu, et son humble sagesse, et en vérité il a voulu naître d'elle selon la chair. Les cieux étendus au-dessus signifient qu'une âme virgi-

1. L'image qui figure à la page suivante est la reproduction schématique de l'icone de la *Sophia* de Novgorod. A noter que le visage et les ailes du personnage central sont rouge-feu, et que son vêtement est d'un or éclatant. Les bandeaux posés sur les oreilles ne sont visibles ici que par leurs pendantifs. Les sept degrés dont il est parlé dans le commentaire slavon sont représentés par les sept barres verticales placées sous le siège, qu'on peut interpréter des sept colonnes de la Sagesse. Sur ces sept degrés et leurs accointances ésotériques, on consultera avec profit l'*Amphitheatrum Sapientiae aeternae*, de KUNRATH de Leipzig (Magdebourg, 1608, *passim*).



Sagesse de Novgorod

nale a toujours le désir tendu vers les cieux, tandis que la ceinture sur la poitrine signifie le rang du sacerdoce suprême. Dans la main elle tient un sceptre, par lequel elle signifie la dignité royale ; les ailes d'aigle flamboyantes nous montrent l'élan prophétique, car cet oiseau, lorsqu'il voit un chasseur, prend de la hauteur, tout comme ceux qui aiment la virginité sont difficilement captivés par le chasseur-diable. Dans la main gauche, elle a un rouleau écrit sur lequel sont gravés les mystères inconnus et cachés de la tradition et de l'Écriture divines, car les mystères de Dieu sont inaccessibles aux anges et aux hommes, tandis que la virginité est digne d'en recevoir la révélation, pour autant que c'est possible. Le vêtement de lumière et le trône sur lequel elle est assise, signifient le repos du siècle à venir ; les sept degrés sont les sept dons de l'Esprit, qui sont décrits dans la prophétie d'Isaïe. Ses pieds sont posés sur une pierre, car la virginité, dans la confession de la foi en le Christ, est inébranlable, affermie comme sur une pierre. C'est de cela que le Christ Dieu a dit : « Sur cette pierre, je fonderai mon Église ». La virginité dit toujours dans sa prière à Dieu : « Confirmez-moi sur la pierre de la foi ». Ceux qui gardent la virginité se rendent semblables à la très sainte Mère de Dieu, car de même que celle-ci a mis au monde le Fils, Verbe de Dieu, ainsi ceux qui gardent la virginité produisent des paroles efficaces, parce qu'ils instruisent d'autres en vertu. C'est parce que Jean le Précurseur a aimé la virginité qu'il a produit des paroles vivantes en disant à ceux qui venaient à lui : « Faites pénitence, car le royaume des cieux est proche », et il a été rendu digne de baptiser le Christ notre Dieu. Saint Jean le théologien, qui a aussi aimé la virginité, a été rendu digne de reposer sur la poitrine de Notre-Seigneur le Christ Dieu, et il a produit lui aussi des paroles ineffables en disant : « Au commencement était le Verbe ». C'est en tant que Dieu est immatériel et incorporel qu'il se réjouit de la pureté et de la chasteté.

En l'an six mille [1], régna à Constantinople après Constantin, Justinien le Grand, son fils. Il régna dix-neuf ans. Aux jours de Justinien, eut lieu la disposition divine concernant l'appellation de l'église, provenant de l'ange de Dieu. Et en effet l'empereur

1. C'est-à-dire 492 après J.-C.

était en grande perplexité, ne sachant quel nom donner au temple de Dieu [1]. Et lorsque les architectes se rendirent chez l'empereur pour dîner, ils laissèrent pour garder leurs outils un jeune homme à qui apparut l'ange du Seigneur sous la forme d'un eunuque. Celui-ci envoya le jeune homme en lui disant : Va, et dis aux constructeurs qu'ils ne s'attardent pas là-bas. Mais le jeune homme ne voulait pas s'en aller ni abandonner les outils. L'eunuque lui dit : Je t'adjure au nom de la *Sophia*, Sagesse de Dieu le Verbe, au nom de qui est construite cette église, car moi j'en suis le gardien préposé. Le jeune homme alla alors tout raconter à l'empereur. Lorsque celui-ci vint, il ne trouva personne, et comprit que c'était un ange du Seigneur ; il glorifia Dieu et se réjouit grandement de ce que Dieu s'était manifesté et avait dit comment il voulait qu'on appelât l'église. L'empereur fit ainsi, et il mit un tel zèle que, le premier, il commença à construire l'édifice en y apposant des pierres et du ciment. Ses ministres en firent autant ensuite, ainsi que les architectes. Quant à l'autel de l'église, il le construisit ainsi : il mit ensemble de l'or, de l'argent, des perles, des pierres précieuses, du cuivre, du fer, du plomb et il en mit une partie dans le creuset, et lorsque tout ne fit qu'une seule masse, il coula l'autel selon sa mesure. Cet autel fut d'une beauté inexprimable, dépassant toute imagination, car tantôt il apparaissait comme de l'or, tantôt comme autre chose. Il orna de même l'ambon, les portes et les plafonds de l'église avec de l'or et de l'argent. Cet empereur Justinien a donc fondé ainsi cette grande église de la *Sophia* ; il a embelli et rendu magnifique celle qui avait été créée par Constantin, le fils du

1. Sur l'origine du nom de Sainte-Sophie et son application au Christ, cfr (outre les études citées déjà dans l'éditorial de ce fascicule) E. VON IVANKA, *Die Trias « Sophia-Dynamis-Eirênê » im neuplatonischen Denken und die Kirchengründungen Konstantins des Grossen*, dans *Résumé des rapports et communications du 6e Congrès international d'études byzantines* (Alger, octobre 1939 — congrès qui n'eut pas lieu à cause de la guerre, mais dont les rapports préparatoires furent publiés à Paris en 1940), pp. 102-105. — On sait que d'après Nicéphore Calliste, Constantin aurait dédié trois églises de Constantinople à la Sagesse, à la Force et à la Paix (P. G., 145, 1328 B). Cfr surtout, dans le supplément du même recueil, pp. 255-260 : Georges FLOROVSKY, *Christ, the Widsom of God in Byzantine Theology*.

actuel Alexis et l'actuel métropolite de Kruticy, Nicolas. Il n'est donc pas surprenant que les habitants de Moscou aient considéré Serge Voskresenskij comme l'agent principal du N.K.V.D. au patriarcat ; il fournissait, en effet, par sa conduite des arguments suffisants en faveur de cette insinuation.

Lorsqu'en septembre 1939 les régions de l'Ukraine et de la Russie Blanche appartenant à la Pologne et habitées par quelques millions d'orthodoxes, tombèrent sous le contrôle soviétique, c'est précisément Serge Voskresenskij qui avait été envoyé pour soumettre les paroisses orthodoxes à la juridiction de Moscou. Après l'établissement du contrôle soviétique sur la Lithuanie, la Lettonie et l'Esthonie, Serge Voskresenskij apparut dans ces trois pays baltes en qualité de métropolite et exarque du Patriarcat de Moscou. Il s'y comporta en homme d'autorité, habitué à traiter avec le N.K.V.D. et non comme représentant d'un patriarcat dépourvu de tout pouvoir effectif.

Dans ces conditions, l'arrivée des Allemands sur la Baltique en 1941 ne pouvait présager rien de bon à ce mandataire présumé du pouvoir communiste. L'exarque ne suivit pourtant pas les fonctionnaires de l'administration soviétique dans leur fuite ; au contraire, s'étant caché dans les caves de la cathédrale de Riga pour échapper aux agents chargés de l'évacuer, il accueillit l'armée allemande avec tout son sang-froid. Les Allemands l'arrêtèrent immédiatement, ce qui, probablement, n'étonna personne ; mais il fut bientôt remis en liberté, ce qui certainement surprit beaucoup de gens. En effet, les métropolites des Églises orthodoxes lettone et esthonienne, Augustin et Alexandre, lesquels, du temps de l'occupation soviétique, s'étaient soumis certainement de mauvais gré à l'autorité de l'exarque, s'empressèrent, dès l'arrivée des Allemands, de rétablir leur dépendance du patriarche de Constantinople, — dépendance de pure forme, d'ailleurs, dans des conditions de guerre, — et, de ce fait, rompirent avec l'exarque.

* * *

A l'heure actuelle, la cause de la mise en liberté du métro-

polite Serge n'est plus secrète ; elle s'explique par les faits suivants :

1. Dès sa libération l'exarque se prononça catégoriquement contre le gouvernement soviétique et continua à faire de pareilles déclarations par la suite ;

2. Le plan d'Hitler prévoyait, pour le cas de la victoire allemande, l'évacuation des Russes des pays baltes vers le « Reichskommissariat » de Moscou, et les autorités d'occupation allemandes avaient la tendance à considérer tous les orthodoxes comme Russes ;

3. L'exarque Serge sut convaincre la police secrète que la soumission au patriarche de Constantinople, par l'intermédiaire de l'exarque de ce dernier résidant à Londres, était plus préjudiciable aux intérêts allemands qu'une soumission au patriarche de Moscou ;

4. Les nazis avaient, en général, la tendance à fomenter les discordes entre les peuples subjugués.

Ce n'est pas nous qui avons inventé les arguments ci-dessus ; ils se trouvent confirmés par un nombre de témoignages et de documents [1]. Cette documentation présente un aspect intéressant : si l'on admettait que l'exarque Serge n'eût été qu'un habile aventurier et un agent du N.K.V.D., on ne pourrait expliquer pourquoi il poussait à maintenir, malgré tout, le lien canonique avec le Patriarcat de Moscou. Les autorités d'occupation — ne serait-ce que pour stimuler une nouvelle division au sein de l'Église orthodoxe — l'auraient protégé contre les griefs des orthodoxes lettons et esthoniens, et une nette prise de position, non seulement contre le gouvernement soviétique, mais également contre le Patriarcat n'aurait fait que renforcer sa situation personnelle. Et pourtant cet homme qu'on considérait à Moscou comme un agent du N.K.V.D. auprès du gardien du trône patriarcal, le métropolite Serge Stragorodskij, faible et enclin aux compromis, s'est avéré un défenseur fervent de ce dernier, et ceci dans les conditions où cette défense était lourde de conséquences

1. Ces documents sont déjà partiellement publiés. Voir W. ALEXEEV, *L'Église orthodoxe russe sous l'occupation allemande* (1941-1944), dans *Irénikon*, 1956 (XXIX), pp. 243-276.

désagréables pour lui personnellement. C'est ainsi, par exemple, que les membres du clergé envoyés par l'exarque dans les provinces occupées par les Allemands, et notamment dans la région de Pskov, ont témoigné avoir reçu des instructions fermes de ne pas mentionner pendant l'office le nom de l'exarque Serge, mais bien celui d'Alexis, métropolite de Leningrad, qui se trouvait dans cette ville assiégée par les Allemands. Et ce ne fut que lorsque les avions soviétiques commencèrent à jeter des tracts antiallemands signés par le métropolite Alexis qu'on a supprimé ces prières.

Il est évident que les Allemands ne pouvaient tolérer à la longue une telle situation. La crise éclata lorsque le 4 septembre 1943, Staline et Molotov reçurent au Kremlin les trois métropolites qui étaient encore restés en U.R.S.S., et que, quatre jours après, le gardien du trône, Serge, devint patriarche de Moscou. Ceci signifiait, en effet, que les communistes étaient les premiers à tirer les conclusions politiques pertinentes de l'explosion spontanée du sentiment religieux dans les territoires occupés par les Allemands ; ils arrachaient ainsi à Hitler l'initiative dans la propagande sur un point de plus [1]. Ceci ne manqua pas d'alarmer les Nazis, qui se mirent à prendre des mesures urgentes pour améliorer leur situation.

Du 8 au 13 octobre 1943 se tint à Vienne une conférence du clergé orthodoxe en émigration, à laquelle participèrent trois métropolites, un archevêque, trois évêques, six archimandrites, protopresbytres et archiprêtres ainsi que le secrétaire du synode de l'Église orthodoxe russe à l'étranger. En substance, la conférence confirma l'attitude traditionnelle de l'Église russe hors-frontières, n'ayant jamais adopté la voie de compromis avec le gouvernement athée, voie dans laquelle le patriarche récemment élu à Moscou était entré déjà en 1927.

Le premier point de la résolution adoptée par la conférence proclamait :

« L'élection du métropolite Serge au trône du patriarche de

1. Un des quatre documents issus du concile des évêques électeurs du patriarche, était intitulé *Condamnation des traîtres à la religion et à la patrie.*

Moscou et de toute la Russie est un acte non seulement non canonique et non ecclésiastique, mais tout simplement politique ; il est provoqué par les intérêts du gouvernement, du parti soviétique et de son chef, le dictateur Staline, se trouvant en présence d'une grave crise déterminée par la guerre et cherchant les secours de l'Église orthodoxe qu'ils haïssent et qu'ils persécutaient ouvertement encore récemment ».

La résolution fait observer par la suite :

« Staline et son parti avaient besoin de l'élection du patriarche et de la convocation du synode comme moyen de leur propagande politique. Le patriarche n'est qu'un jouet entre leurs mains... Tant qu'il n'y eut pas de guerre en Russie, l'élection du patriarche et la convocation du synode avaient été inconcevables. Mais quand un péril mortel menaça les communistes, il devint possible de prendre ces mesures de la façon la plus rapide et simplifiée ».

Suit une argumentation purement canonique. On y lit notamment :

« On n'a pas convoqué de Concile de l'Église russe, plénier et canonique, tel qu'il est prévu par la décision du Concile panrusse de 1917-18 (article premier), pas même un concile des seuls évêques. On n'a pas invité les évêques confesseurs souffrant pour la foi en déportation et dans les prisons. L'Église-martyre se cachant dans les « catacombes » de la Russie soviétique n'a pas été représentée non plus. On n'a assemblé qu'un nombre négligeable d'évêques qui se sont soumis au gouvernement des sans-Dieu et ne peuvent point prétendre exprimer la volonté de toute l'Église russe. On a élu comme patriarche un hiérarque qui s'est incliné, depuis longtemps, devant le pouvoir satanique, et qui déclara, déjà en 1927, au nom de l'Église, qu'il se réjouissait des succès de ce pouvoir et que l'Église en Russie soviétique n'était pas persécutée (déclaration faite aux correspondants étrangers en 1930) » [1].

Dans l'*Appel à tous les fidèles de l'Église orthodoxe russe vivant*

1. D'après un recueil spécial des communications faites et des dispositions prises par S. Ém. Séraphim, métropolite de Berlin et de la juridiction métropolitaine de l'Europe centrale, recueil consacré à la conférence des évêques de l'Église orthodoxe russe hors-frontières tenue à Vienne du 8(21) au 13(26) octobre 1943.

dans la patrie et dans la diaspora, il est souligné que, normalement, il eût été impossible en temps de guerre de réunir un concile plénier, ne serait-ce que pour la raison que « de très nombreux évêques russes se trouvant de ce côté du front n'auraient pas pu y prendre part, et notamment, neuf évêques administrant les paroisses russes en Amérique du Nord et du Sud, huit de l'Extrême-Orient, onze des différents pays européens et pas moins que vingt-quatre se trouvant dans les provinces orientales occupées » [1].

Rappelons que le Concile de Moscou du 8 septembre 1943 n'était qu'un concile d'évêques, sans la participation des ecclésiastiques d'un autre rang ni de laïques, et qu'on y avait réuni dix-neuf évêques. Par ailleurs, il est intéressant de noter qu'à la conférence de Vienne était présent l'archevêque Venedikt, symbolisant le lien de l'Église russe hors-frontières avec les Églises qui s'étaient organisées dans les territoires occupés par les Allemands, cet archevêque Venedikt que le mémoire du S. D. du 5 juin 1942 caractérisait comme un « fervent organisateur grand-russien » [2] et qui assurait la liaison entre l'Église autonome russe en Russie Blanche et les centres russes en Pologne.

* * *

On voit donc que ce jeu de propagande soviétique qu'était l'élection du patriarche, avait tellement effrayé les national-socialistes qu'ils abandonnèrent leur principe qui consistait à diviser l'Église orthodoxe en différentes branches sans aucun lien entre elles.

L'exarque Serge n'est pas allé à Vienne, ce qui était en plein accord non seulement avec la politique allemande de division, mais également avec sa position personnelle vis-à-vis de l'Église russe hors-frontières. Mais, il se trouva soudainement devant le problème de l'attitude à adopter en présence de la transformation du gardien du trône en patriarche de Moscou.

Au *Yiddish Scientific Institute* (YIVO) à New-York, se trouve

1. *Ibid.*, p. 7.
2. *Chef der Sicherheitspolizei und des S. D., Ereignismeldung UdSSR*, N° 6, Berlin, 5 Juni 1942.

sous la quote Occ E/Ch-3 un petit dossier contenant des documents relatifs à l'exarque des pays baltes, le métropolite Serge Voskresenskij. Le deuxième des onze documents qui sont classés est la copie du rapport du « S. D. Ostland » adressé à la division « Politik » du Ministère de la Propagande ; il s'agit d'une copie transmise par le Dr. Kurtz rapporteur à la division « Ost » de ce ministère, au Dr. Mehne, de la division « Propaganda », du Ministère de la Propagande. Le S. D. relate en détail la position de l'exarque Serge par rapport à la déclaration de Vienne. Le 3 novembre 1943 la *Deutsche Zeitung im Ostland* publia un article intitulé « Réponse à Staline » consacré à la déclaration des évêques réunis à Vienne.

Il est plus que probable que l'exarque Serge ait été tout simplement interrogé, ne fût-ce que par un journaliste camouflé du S. D. Quoi qu'il en soit, comme il avait une grande expérience des conversations de ce genre, il se rendit évidemment compte de la qualité de son interlocuteur et du risque auquel il s'exposerait par des réponses non appropriées. De toute façon, le document établi par le S. D. et communiqué, à ce qu'il paraît, à toutes les instances allemandes intéressées, mérite une attention particulière du point de vue historique et psychologique. Ce n'est pas par hasard que nous mentionnons l'aspect psychologique. On a, en effet, l'impression que la personnalité de l'exarque qui s'était façonnée à la suite de pareilles conversations avec le N.K.V.D. et le S. D., se reflète très nettement dans le compte rendu, détaillé et apparemment exact, de l'« entretien » qu'a eu avec lui un membre anonyme de la police secrète allemande.

Serge a commencé par son affirmation habituelle qu'il était pleinement d'accord avec la partie politique de la déclaration de Vienne, mais qu'il ne pouvait pas en adopter l'argumentation canonique. Il a ensuite déclaré, ce qui était parfaitement logique, que n'étant pas en possession des documents du Concile de Moscou, il n'était pas en mesure de se prononcer du point de vue canonique ; il a toutefois ajouté, plutôt imprudemment, qu'il ne pensait pas que le gardien du trône, devenu patriarche, ait pu commettre un acte non canonique. Par la suite il a attaqué les évêques en émigration les appelant schismatiques pour s'être opposés au Patriarcat de Moscou. A son avis, leur rupture avec

la juridiction de Moscou privait ces évêques du droit de se prononcer sur les affaires de Moscou du point de vue canonique [1]. Ces considérations sont suivies d'une argumentation particulièrement intéressante et qui vise à convaincre les Allemands de la justesse de l'attitude de l'exarque : prise de position contre le communisme accompagnée d'une discrète défense du Patriarcat de Moscou. Cette argumentation ne manque pas d'une grande habileté et d'une subtile connaissance de la mentalité des agents de propagande totalitaires, aussi bien nazis que communistes. Les arguments de l'exarque sont résumés comme suit dans le rapport susmentionné :

« La cause pour laquelle les Allemands sont en faveur d'une justification canonique, est évidemment le raisonnement suivant de leurs services de propagande : Staline est un malfaiteur qui viole même les dispositions canoniques. Mais Serge de Moscou est également un malfaiteur. La propagande allemande veut donc atteindre aussi le patriarche parce qu'il lance des appels politiques contre les « fascistes » allemands. Comme il est un personnage politique au service des bolcheviks, on désire le frapper du point de vue ecclésiastique et le présenter comme malfaiteur. Si cela réussissait, ce serait un succès. Mais, à défaut des moyens suffisants, ce serait un échec. Pourquoi discute-t-on tellement ces choses dans le camp allemand ? Où escompte-t-on atteindre ainsi un effet de propagande ? Sûrement pas en Allemagne ! Dans les pays anglo-américains on comprendra de toute façon l'arrière-plan politique de l'élection du patriarche, étant donné surtout que l'évêque anglican d'York maintient depuis des années des relations étroites avec les Églises de l'étranger ; on verra donc clairement que les questions canoniques n'y étaient pour rien. En ce qui concerne la Russie, cette affaire n'a aucun sens. Là-bas, on ne fera que rire, et la chose servira seulement la propagande bolchevique qui présentera les évêques en émigration comme des instruments dociles de la politique allemande. Mais la situation serait différente si l'on parvenait à inciter les patriarches de l'Orient à faire une déclaration appropriée. *Car si les autres patriarches reconnaissaient l'élection de celui de Moscou, la question canonique s'éclaircirait.* Il faut pourtant admettre que les patriarches reconnaîtront

1. Comme si une question canonique ne pouvait pas être examinée avec une objectivité académique en faisant abstraction des passions suscitées par des luttes juridictionnelles !

la légalité de cette élection. *Une action entreprise par les Allemands serait donc finalement exploitée contre eux.* Les dispositions canoniques sont en général sans importance pour un État. *Cela ferait une drôle d'impression si un État se faisait le champion des droits canoniques.* Agir ainsi serait se faire influencer par les évêques de la juridiction de Karlovcy qui constituent la majorité en Allemagne. Si ces derniers désirent trouver une justification *canonique* pour ne pas reconnaître l'élection de Moscou, c'est leur affaire, mais qu'ils ne l'imposent pas aux autres. Car *une prise de position dans la question canonique n'est nullement un critère pour considérer quelqu'un comme digne de confiance dans le domaine politique.* Si l'inviolabilité du droit de l'Église était une chose essentielle pour l'État allemand, il n'aurait pas accordé sa protection à ceux qui violent le droit canon en Russie Blanche et en Ukraine. *C'est un contresens que d'exprimer l'indignation au nom de l'État à propos d'un procédé non canonique, si les instances ecclésiastiques compétentes ne le considèrent pas comme tel.* Lui-même ne peut pas non plus crier à l'imposture sans avoir eu sous les yeux le texte des décisions prises à Moscou. *La manœuvre des bolcheviks serait encore plus habile si tout s'était passé à Moscou en accord avec les canons. Le bolchevisme n'est pas puissant à ce point d'être en mesure d'emporter l'Église avec lui.* Les Russes diraient que les Allemands veulent les convaincre que l'Église emboîte le pas avec les Soviets. C'est une preuve que les Allemands ne comprennent pas. Ils sont, en fait, ennemis de la Russie puisqu'ils sont contre l'Église. Ce n'est pas ainsi qu'on effacera l'effet des tracts lancés par le patriarche de Moscou. Les Allemands ne se feront pas des amis en Russie par une telle propagande. De l'avis de l'exarque, il y aurait lieu d'*initier* toute action dans le sens de son appel et présenter *l'élection du patriarche de Moscou comme un symptôme de la faiblesse des bolcheviks.* Après la dissolution du Komintern on n'a pas non plus exploité suffisamment ce fait comme un signe de la faiblesse des Soviets et de la *nécessité* dans laquelle ils se sont trouvés de recourir à cette mesure. Il est hors de doute qu'il s'agit uniquement de trucs bolcheviques.

On doit jouer le patriarche de Moscou contre Staline. Selon l'exarque il faut souligner, dans la propagande antibolchevique, *que les Soviets sont obligés à l'heure actuelle de reconnaître une autorité suprême ecclésiastique représentant et symbolisant l'antisoviétisme.* Il est évident que ceci n'est pas sincère. C'est une preuve de la *faillite du bolchevisme* s'il a dû aller, *dans son recul, jusqu'à la reconnaissance de Dieu et de l'Église* ».

* * *

Nous nous sommes permis de reproduire ce long extrait en vue de son intérêt exceptionnel. On y trouve au moins deux idées très justes : 1. L'attitude des communistes relativement à l'élection du patriarche prévoyait évidemment un respect théorique des canons aussi strict que possible ; tous les événements ultérieurs sont là pour le prouver. 2. L'élection du patriarche a certainement dévoilé l'effondrement de l'idéologie athée qui s'est vue obligée de chercher le secours dans la mobilisation de l'Orthodoxie, tout comme il lui avait été nécessaire de mobiliser, déjà avant la guerre, le patriotisme russe pour remplacer l'internationalisme marxiste. Mais l'exarque ne pouvait sûrement pas réfuter le fait évident que les canons ne servaient à Staline qu'à dissimuler une nouvelle tromperie, et que le gardien du trône patriarcal, ayant depuis longtemps renié les martyrs, une des bases de l'Église chrétienne, ne pouvait, malgré toute son érudition, être tenu pour un sûr garant de l'observation fidèle des canons en présence de la pression continue de la part du gouvernement.

D'autre part, les nazis n'avaient certainement pas plus de respect que Staline pour les canons de l'Église orthodoxe russe, mais le reproche qui leur était fait d'avoir commis une erreur de propagande les a touchés au vif et les a obligés — tout paradoxal que cela puisse paraître — de tâcher de comprendre l'aspect canonique du problème.

Dans la note d'envoi du Dr. Kurtz transmettant le résumé des opinions de l'exarque Serge, on trouve le passage suivant :

« Je vous envoie ci-joint une note précisant la position de l'exarque Serge de Riga vis-à-vis de la conférence des évêques tenue à Vienne, et je vous prie de la transmettre au Ministère des Affaires Ecclésiastiques qui avait joué un rôle prépondérant dans cette conférence, et de solliciter son opinion sur les questions indiquées en ce qui concerne la situation juridique du point de vue des canons. Le Commissaire du Reich pour l'*Ostland*, à la circonscription duquel appartient l'exarque, demande une opinion pertinente qui serait transmise à ce dernier et qui pourrait peut-être lui faire modifier son point de vue. Si, toutefois, les arguments de l'exarque devaient

s'avérer justifiés, la propagande qu'il nous faut poursuivre en rapport avec la conférence de Vienne, devra prendre une autre orientation ».

Le rapporteur Kurtz adressa le même jour la même demande à l'*Antikomintern*. Le 18 janvier 1944, le Dr. Mehne de la division « Propaganda » transmit une demande au sujet de la même question au Ministère des Affaires Ecclésiastiques. Le 7 février, la division « Ost » envoya un rappel à l'*Antikomintern* le pressant de donner la réponse. Le 11 février, l'*Antikomintern* répondit que ses conclusions seraient bientôt communiquées. Le 14 février, le Dr. Kurtz transmit celles-ci au *Landespropagandaamt Riga*, mentionnant dans la note d'envoi que la personne qui avait formulé cet avis « était elle-même un prêtre orthodoxe, très au courant des conditions et du développement de la situation ecclésiastique en Russie soviétique » et dont le point de vue reflétait celui de l'Église orthodoxe en Allemagne. Le nom de ce prêtre n'est pas donné, et son avis ne figure malheureusement pas dans les archives, mais le point de vue du chef de l'Église orthodoxe en Allemagne, le métropolite Séraphim, est connu. Comme il fut parmi les signataires de la déclaration de Vienne, son opinion était diamétralement opposée à celui de l'exarque Serge.

Le dernier document du dossier contient une nouvelle demande adressée par le *Reichskommissariat Ostland* au Dr. Kurtz au sujet du livre *Vérité sur la religion en U.R.S.S.* paru à Moscou. A cette occasion le *Reichskommissariat* exposa les idées de l'exarque Serge sur la question ; ce dernier suggérait, en particulier, de comparer les textes anglais et russe de la publication susmentionnée.

Le 28 avril 1944, presque exactement deux mois après la date du dernier document que nous avons pu consulter, l'exarque Serge fut assassiné. La série des documents repérés se rompt ainsi au point le plus intéressant, sans donner la réponse à la question posée au début de cet article. On y trouve néanmoins une base suffisante pour formuler quelques conjectures plausibles.

* * *

Au cours de la deuxième guerre mondiale, la situation des différentes parties de l'Église orthodoxe russe qui s'étaient trouvées dans la sphère de l'influence allemande, varia considérablement. Le synode de l'Église orthodoxe russe présidé par le métropolite Anastase, s'est vu barrer le chemin de la Russie, mais le gouvernement national-socialiste ne pouvait pas ne pas réaliser que le synode représentait une partie de cette Église qui n'a jamais reconnu le compromis fait en 1927 avec le gouvernement soviétique par le futur patriarche, le métropolite Serge Stragorodskij. C'est pour cette raison que les évêques relevant du synode furent autorisés à se réunir à Vienne afin de réaffirmer leur point de vue en rapport avec l'élection du patriarche de Moscou.

Deux juridictions autonomes, surgies malgré la volonté des Allemands dans les territoires occupés, les Églises autonomes biélorussienne et ukrainienne, basaient leur existence sur les décisions du Concile de 1918 (décisions concernant l'autonomie des Églises ukrainienne et biélorussienne) et pouvaient, par conséquent, faire abstraction du sort du Patriarcat de Moscou se trouvant en territoire soviétique.

L'exarque Serge insistant sur le devoir d'être loyal à ce patriarcat, risquait évidemment de ne plus recouvrer la liberté après son arrestation en 1941 ; s'il fut relâché, c'est pour avoir réussi, grâce à son extraordinaire habileté, à convaincre les Allemands provisoirement, que ses activités nettement antisoviétiques pouvaient être conciliées avec une loyauté discrète vis-à-vis du patriarcat. Mais, à partir de ce moment, sa position devenait non seulement difficile, mais également empreinte de duplicité. Ce n'est qu'au début que cette duplicité put atténuer sa situation difficile. Par la suite elle ne fit que la rendre plus malaisée encore. Chaque manifestation patriotique des évêques relevant du Patriarcat de Moscou entravait la politique de l'exarque, et, en même temps, obligeait les Allemands à compter de plus en plus avec les autres juridictions orthodoxes existant dans les territoires occupés. Il devenait donc de plus en plus difficile, sinon impossible, au métropolite Serge de prouver que son attitude était correcte du point de vue de la propagande allemande. Il est significatif que les signataires de la déclaration de Vienne n'ont pas dit un mot contre l'exarque, alors que ce dernier, comme cela ressort du docu-

ment du S. D. à Riga, s'est efforcé de discréditer les évêques émigrés et leur point de vue comme soi-disant incompatible avec la propagande allemande. Il est vrai qu'à ce moment sa situation personnelle était déjà désespérée et il jouait ses derniers atouts.

En 1941 les Allemands pouvaient faire disparaître l'exarque sans éclat. Après le concile de 1943, quand Moscou commença à démontrer que c'était le fascisme et non pas le communisme qui était ennemi de l'Orthodoxie, il n'était plus facile de supprimer le métropolite ouvertement. Il ne restait qu'à mettre sur pied un acte de terreur imputable à une agence soviétique. On se rappellera que, peu avant sa mort, l'exarque lança un nouvel appel antisoviétique dans lequel il affirmait que Staline n'était pas un Saul et qu'il ne se transformait pas en un Paul ; ceci revenait à dire que le jeu du gouvernement avec le patriarcat était malhonnête. On pouvait donc expliquer l'assassinat de l'exarque en ce moment comme un acte de vengeance de la part des communistes, ce qui effectivement fut fait. En ce qui nous concerne, nous sommes profondément persuadé que la mort de l'exarque, précisément en ce moment, était uniquement dans l'intérêt des Allemands qui l'ont ainsi exploitée pour leur propagande. En fait il avait déjà dit tout ce qu'il pouvait contre le gouvernement communiste, et il refusait de se prononcer contre le patriarche de Moscou. Les réponses des différentes institutions allemandes, que nous ne connaissons pas, ne pouvaient guère lui être favorables. Vivant, l'exarque Serge devenait un dangereux bâton dans les roues de la machine allemande ; mort, il pouvait compromettre indirectement même le patriarche de Moscou.

Pour conclure disons encore quelques mots sur la loyauté de l'exarque vis-à-vis du patriarche. Nous ne croyons pas qu'il suffise de lui donner une explication purement négative.

Les conditions dans lesquelles les autorités soviétiques avaient placé les ministres du culte étaient des plus complexes. Parallèlement à la terreur, on appliquait la séduction et la tromperie. Le patriarche Serge n'avait pas l'étoffe d'un martyr, mais il ne pouvait pas non plus devenir purement et simplement un agent du gouvernement. Étant l'homme des compromis, il

justifiait sa capitulation morale par un nombre d'arguments sophistiques — prétendant sauver l'organisation ecclésiastique au prix de concessions admissibles. C'est dans l'atmosphère de tels sophismes et concessions que s'est formé le caractère du collaborateur le plus proche du gardien du trône patriarcal, d'autant plus que ce collaborateur devait supporter le poids des relations avec le N.K.V.D. Dans l'accomplissement de cette tâche, il faisait, d'une part, des compromis, d'autre part, prenait l'habitude de tromper son partenaire « dans l'intérêt de l'Église », pour se justifier, au moins à ses propres yeux. Au fur et à mesure que le compromis devenait de plus en plus difficile, s'accentuait la nécessité de le compenser par une justification morale, et s'intensifiait, certainement aussi, la haine contre le partenaire impitoyable qui serrait le jeu de plus en plus et obligeait son interlocuteur à devenir toujours davantage l'agent direct du gouvernement. En même temps, les liens avec le complice de ces compromis, le futur patriarche, se resserraient de plus en plus. Il se peut que ces deux hommes, si différents par leur formation, aient été finalement amenés à se confier réciproquement le secret des tortures que les autorités leur faisaient subir. Le bruit persiste que le patriarche Serge décéda le jour même où il reçut la nouvelle de la mort de l'exarque.

S'étant trouvé en contact avec le S. D., l'exarque a vite réalisé qu'il était plus facile de traiter avec cette agence qu'avec le N.K.V.D. « Si l'on se débrouillait avec le N.K.V.D., il ne sera pas difficile de tromper ces charcutiers ! » confia-t-il un jour à un de ses collaborateurs. Une plus grande liberté de mouvements permettrait au métropolite de faire ressortir davantage ses qualités. Son activité sous le régime allemand était indubitablement inspirée d'un sentiment patriotique, ce qui a non seulement reconcilié avec lui ses ouailles, originairement hostiles, mais l'a même rendu populaire parmi la population russe orthodoxe des pays baltes. Mais le double jeu que cet homme à double visage a mené pendant la plus grande partie de sa vie, ne pouvait continuer à l'infini et il devait être arrêté par une rafale de balles tirées par la mitraillette d'un meurtrier professionnel.

W. Alexeev.

Chronique religieuse. (1)

Église catholique. — La nouvelle situation en POLOGNE semble avoir amené un changement même au profit de la minorité gréco-catholique ukrainienne du pays. Les autorités gouvernementales ont invité le chanoine Myroslav RYPEĆKYJ à venir discuter la question du ministère pastoral dans le diocèse de Przemysl, seul diocèse catholique de rite oriental laissé à la Pologne après le pacte de Yalta. A la demande du Cardinal WYSZYNSKI, les chanoines RYPEĆKYJ et Basile HRYNYK récemment rapatrié de Sibérie avec un groupe de Polonais, ont dressé un MÉMORANDUM où appel est fait au gouvernement pour la récupération des différentes églises et maisons ecclésiastiques, notamment de la résidence épiscopale de Przemysl et du séminaire diocésain. On y demandait aussi la restauration de l'exarchat apostolique de LEMKOWSZCZYNA. En attendant la décision du Saint-Siège concernant ces deux évêchés, les auteurs du mémorandum ont exprimé le désir de voir le Cardinal nommer deux vicaires-généraux pour ces diocèses, et un troisième pour les régions de la Pologne du nord-ouest. Car, explique-t-on, si les fidèles gréco-catholiques étaient placés sous la juridiction des évêques latins, la hiérarchie latine pourrait être soupçonnée de viser à la latinisation complète de l'Église gréco-catholique en Pologne. D'autre part, si le rite gréco-catholique demeure longtemps subordonné à la juridiction des évêques latins, « la propagande orthodoxe en retirerait un argument solide dans sa cause contre le Saint-Siège ». Le mémorandum demande en outre au Cardinal de soutenir la requête faite au gouvernement pour la restitution de la cathédrale de Przemysl et de quelques églises de Cracovie, Sanok, Jaroslaw, Lubaczow, Krynica et d'ailleurs, et de remettre éventuellement à la disposition des fidèles de rite oriental certaines églises peu utilisées de rite latin en Pologne occidentale [2].

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *T* 20 avril, p. 381.

On a annoncé la mort de Mgr Pierre WERHUN, décédé dans un camp de travaux forcés à Angarskij Poselok en Sibérie, au début de février.

Mgr Werhun, né le 18 novembre 1890, à Grodek, près de Lvov, fut ordonné prêtre le 30 octobre 1927 par le métropolite Szeptyćkyj, archevêque de Lvov. Nommé durant la guerre visiteur apostolique des Ukrainiens déportés en Allemagne, il fut arrêté par les Russes et envoyé en Sibérie, alors que l'Ukraine polonaise avait été annexée à l'Union soviétique et l'Église gréco-catholique ukrainienne liquidée. Le défunt était devenu inapte au travail ; il avait eu les doigts gelés et vivait grâce aux soins charitables de ses compagnons. Les nouvelles de sa mort et de ses funérailles — nouvelles illustrées de photos — témoignent de l'estime dont il jouissait dans son entourage [1].

En UKRAINE SOVIÉTIQUE, on signale de nouveau, postérieurement à la détente provoquée par la déstalinisation, de nombreuses arrestations parmi les ecclésiastiques. Ces mesures visaient particulièrement les prêtres auteurs d'un mémorandum adressé aux autorités de l'Union soviétique en vue de la restauration de l'Église gréco-catholique, supprimée officiellement en 1945. Les arrestations furent accompagnées d'une propagande violente de la presse et de la radio, contre les fidèles unis de l'Ukraine occidentale, où la résistance reste tenace [2].

Aux ÉTATS-UNIS, dans l'exarchat apostolique de Pittsburgh, un INSTITUT DES SS. CYRILLE ET MÉTHODE a été fondé en novembre dernier. Il doit devenir un centre d'études et d'activité en vue de faire connaître dans ces régions le christianisme oriental et les problèmes de l'Unité chrétienne [3]. — Nous avons également reçu les premiers fascicules du bulletin *The Voice of the Church*, qu'éditent de nouveau, après une longue interruption, les moines bénédictins de l'Abbaye de ST-PROCOPE (Lisle, Ill.), en vue d'informer des mêmes questions les catholiques d'Amérique.

En mars, un COMMUNIQUÉ officiel a annoncé que « l'Éthiopie

1. Cfr *SICO* 25 mars.
2. Cfr *Der Christliche Sonntag* (Fribourg-Br.), 14 avril, p. 119.
3. Cfr *SICO* 25 mars.

et le Saint-Siège, désireux de resserrer leurs liens d'amitié, ont convenu d'un commun accord d'établir des relations diplomatiques au rang d'internonciature et de légation ». Le fait est assez marquant, étant donné que l'Éthiopie, ancien pays chrétien d'Afrique, mais tombé dans un état d'isolement par rapport aux chrétientés environnantes depuis la crise monophysite du Ve siècle, n'a jamais entretenu de relations officielles semblables avec l'Église romaine.

URSS. — Dans le JOURNAL DU PATRIARCAT DE MOSCOU de mars (no 2, 1957), M. V. PROTOPOPOV, étudiant en théologie, a publié quelques notes sur la PRÉDICATION actuelle dans l'Église russe en URSS. Tout en se réjouissant de ce que la nouvelle situation ecclésiastique depuis 1917 ait débarrassé l'arbre de l'Église de nombreuses « branches mortes », l'auteur se demande combien parmi le grand nombre des fidèles qui fréquentent à présent les églises et participent aux sacrements, savent de quoi il s'agit et ce qu'ils croient. Combien comprennent le sens des cérémonies liturgiques ou des lectures bibliques qui y sont faites, le rappel de la traversée de la mer Rouge, par exemple ? On prêche maintenant avec zèle, surtout en ville, mais les sermons se rapportent principalement à la vie des ouailles, et ont pour objet des questions de morale. Ces questions : l'amour de Dieu, du prochain, la prière, la vie familiale, l'éducation des enfants, l'observance des carêmes, etc., tout importantes qu'elles soient, doivent être éclairées par la lumière de la révélation chrétienne. L'Écriture doit être à la base de cet enseignement. L'auteur dit que dans la masse des croyants circulent des idées extravagantes sur la Bible : presque personne, sauf ceux qui reçoivent une formation spéciale, ne prend la peine de se familiariser avec elle. Il est donc nécessaire d'inculquer aux fidèles que c'est là, dans la Bible, que notre foi trouve son fondement solide. On doit ouvrir au peuple les grandes perspectives de l'Histoire sainte et lui montrer les voies par lesquelles Dieu conduit l'humanité vers son salut. La liturgie et la vie sacramentelle deviendront ainsi transparentes aux yeux de la foi. On ne s'arrêtera donc pas aux formes extérieures, aux aspects esthétiques des offices religieux, mais on pénétrera dans leur sens profond. D'où une nou-

velle tâche s'impose à la prédication contemporaine : expliquer quotidiennement tout ce qui se fait, se lit ou se chante à l'église, et ce en relation avec les grands mystères et les dogmes chrétiens. Il faudra élaborer une nouvelle méthode homilétique à cette fin.

Les diplomates étrangers accrédités à Moscou ont assisté à la projection d'un film documentaire sur la visite de la délégation anglicane en juillet 1956 et sur la fête patronale du monastère de St-Serge près de Moscou. Ils étaient les invités du ministre des Affaires étrangères d'URSS [1].

Ces derniers mois, la *Komsomoljskaja Pravda*, organe de la jeunesse communiste, ainsi que d'autres journaux au service de l'éducation, ont signalé de nombreux cas d'adhésion à la foi parmi les jeunes. La *Komsomoljskaja Pravda* du 12 février a fait savoir que le comité central du Parti a ordonné une mobilisation de toutes les forces des organismes antireligieux contre ces tendances. De nouveaux cours pour propagandistes athées ont été organisés ; des centres de propagande antireligieuse ont été créés dans les villages, notamment en Ukraine et en Russie subcarpathique. Dans son reportage sur la Russie Blanche du 31 mars, la *Komsomoljskaja Pravda* a révélé qu'en 1954 le Comité du Komsomol de Brest avait exclu de ses rangs 40 jeunes gens pour fréquentation des offices religieux. En 1956 le nombre des exclus s'est élevé à 138. Le reporter constate d'autre part que le nombre des cours et des cercles de culture politique s'est réduit de moitié au cours des 18 derniers mois [2]. Plus récemment encore, ce journal, tout en exigeant une vigilance active en ce domaine, demande que celle-ci soit prudente et réfléchie. Il donne comme exemple à ne pas imiter, le haut fait des *Komsomoljcy* de Stalino, qui avaient organisé un bal sur la place devant l'église au moment d'un service. La police avait alors jugé bon d'intervenir et de chasser les danseurs [3].

Les publications contre la religion sont nombreuses. La revue *Science et Vie* consacre toujours une partie de chaque fascicule à démontrer l'incompatibilité de la religion avec la science ;

1. Cfr *SŒPI* 5 avril.
2. Plusieurs références dans les *Nouvelles du Monde Orthodoxe* (Paris), N° 16/18 (mars, avril, mai). Cfr aussi *HK*, juin, *Die Krise in der Sowjetjugend*, pp. 411-413.
3. Cfr *RM* 4 mai.

le thème de l'évolution y est dominant ; le nº 3 (mars), par exemple, contient plusieurs dessins de singes, sollicitant les lecteurs à reconnaître leur vraie descendance et parenté. Le nº 4 expose comment, pour Lénine, le marxiste doit être matérialiste et ennemi juré de la religion, et combien grande était l'importance attachée par Lénine à la propagande athée. Le nº 5 s'attaque au « Vatican », et à la doctrine sociale de l'Église catholique (référence entre autres aux travaux de feu l'abbé KOTHEN). Le vol. 4 des *Questions d'histoire de la religion et de l'athéisme* (édité par l'Académie des Sciences de Moscou, 1956), contient plusieurs articles contre l'Église catholique [1].

Dans les *Questions d'Histoire* (Moscou), nº 2, 1957, N. P. DOLININ critique longuement les volumes du « Précis de l'histoire de l'URSS », en ce qui concerne le rôle de l'Église russe dans l'évolution de la culture russe. Les auteurs du *Précis* exagéreraient l'importance de ce rôle ; ils auraient mieux fait d'exposer en détail les conséquences négatives de la dépendance de la culture russe par rapport à l'idéologie religieuse. Celle-ci a arrêté le progrès, tandis que tout ce qu'on trouve de positif provient des traditions nationales, du peuple même, doué naturellement d'un grand sens pratique et réaliste.

Remarquons encore que dans plusieurs articles de revues et de la presse, on met les lecteurs en garde contre certains efforts d'auteurs chrétiens qui veulent établir des points de contact entre le christianisme et le communisme. Le célèbre doyen de Cantorbéry, Hewlett JOHNSON, doit lui-même encaisser le reproche de s'être laissé aller, dans son recueil de sermons *Chris-*

1. Notons à la page 57 de ce volume un curieux exemple de la façon dont sont utilisées les sources. Sont citées comme paroles de l'Abbé Pierre ce qui suit : « Le communisme satisfait les masses parce qu'il leur donne une vue d'ensemble de l'Univers dans tous les domaines ; parce qu'il s'efforce de donner réponse à tous les problèmes sociaux, économiques, culturels, littéraires, et même philosophiques... Or, malgré les illusions des théologiens, il faut bien voir que *le christianisme n'est pas à même d'offrir au peuple* la doctrine qu'il attend dans notre monde moderne... Le christianisme n'ose *pas* offrir au peuple une vision unifiée du monde telle que l'homme moderne puisse la reconnaître pour sienne ». — A l'endroit indiqué (*Esprit*, Nº 89, 1946, p. 257) on constate non seulement que cette citation fait fi du contexte mais que pour ce que nous avons souligné il faut lire « le christianisme n'offre plus au peuple » et « le christianisme n'ose *plus* offrir au peuple ».

tians and Communism (1956), à des illusions, et de vouloir tenter l'impossible [1]. On rappelle souvent, en s'appuyant sur des textes de Lénine, comme dans l'article de *Science et Vie* cité ci-dessus, que la lutte contre la religion ne peut consister en des discussions abstraites. Elle doit prendre une forme très concrète, quoique réfléchie. C'est notamment dans l'éducation de l'enfant qu'il faut bien mener le combat. Dans la *Sovetskaja Pedagogija*, F. I. PETROVSKIJ a publié un petit traité très significatif pour les méthodes actuelles, visant à tuer la foi religieuse des élèves des écoles communistes [2]. On y décrit avec précision comment les instituteurs et les professeurs doivent inculquer l'athéisme aux jeunes et les former à la lutte effective contre la religion, pour qu'ils deviennent tous des militants [3].

Allemagne. — Après huit mois de négociations infructueuses avec les dirigeants du gouvernement de l'Allemagne orientale, les membres du comité du *Kirchentag* (protestant) ont annoncé que le Kirchentag de 1957, qui devait se réunir au mois d'août en Thuringe, n'aura pas lieu. L'action contre l'Église évangélique dans la République démocratique allemande ne cesse de s'intensifier. Le prétexte officiel de cette nouvelle offensive est l'accord relatif à l'organisation de l'aumônerie évangélique au sein de la nouvelle *Bundeswehr* [4]. Une violente campagne de presse a visé en particulier l'évêque luthérien de Berlin-Brandebourg, le Dr. OTTO DIBELIUS.

Le nouvel évêque catholique, Mgr Julius DÖPFNER, a rendu officiellement visite à l'évêque Dibelius. Lors de son intronisation, il s'est adressé d'une manière toute spéciale aux protestants en ces termes : « Notre devoir envers la vérité et envers l'unique

1. Une longue recension de ce recueil dans la *Literaturnaja Gazeta* du 12 mars.

2. Cfr N° 5, 1955, pp. 3-19, art. *La Religion à l'École*. Une traduction de cet article a paru dans *Le Christ au Monde*, N° 6, 1956, pp. 141-154 et N° 1, 1957, pp. 101-113.

3. Parmi les publications antireligieuses parues en 1956 notons encore : A. M. EMME, *La Science et la Religion ; De l'origine de la vie sur la terre* (111 p., 100.000 exemplaires) ; PAVELKIN, *Qu'est-ce la religion ?* (133 p., 75.000 ex.) ; un recueil d'articles *Les sciences naturelles et la religion* (285 p., 50.000 ex.).

4. Cfr *ICI* 1er avril et 15 mai ; *SŒPI* 3 mai.

Église du Christ est de suivre des voies séparées ; mais en même temps, l'amour du Christ nous contraint de rendre cette séparation tolérable et même féconde, par une compréhension mutuelle ». L'évêque a déclaré que les chrétiens doivent s'opposer ensemble à toutes les forces de notre temps qui, de toutes manières, menacent la vie chrétienne. Il a remercié l'Église évangélique de son amabilité à mettre ses locaux à la disposition des catholiques [1].

Angleterre. — Le Conseil britannique des Églises, au cours de sa réunion de printemps tenue à Londres, a approuvé la déclaration de son Département de Jeunesse recommandant aux Églises membres de s'abstenir d'envoyer des jeunes au FESTIVAL de la jeunesse à Moscou (28 juillet-11 août). Selon le Rév. Edward PATEY, secrétaire du Département en question, cette résolution est basée sur la conviction suivante : « Quel que soit le désir de faire progresser le ministère de réconciliation, il n'est pas permis de faire quoi que ce soit qui paraisse soutenir un mode de vie auquel nous sommes fondamentalement opposés » [2].

Athos. — La revue *Hagios Pavlos* de janvier revient sur l'épineuse question des moines hagiorites ne séjournant pas sur la Sainte Montagne. Concernant ceux qui ont leurs occupations en Grèce, la Sainte Communauté se plaint de ce que les métropolites reçoivent ces moines athonites sans certificats. D'autre part, le Saint-Synode de Grèce a communiqué à celui de Constantinople ses plaintes concernant la permission concédée par la Sainte Communauté à ses moines de s'établir dans les différentes éparchies de Grèce [3].

1. Commençant sa première tournée de visites par le nord de la République démocratique allemande, Mgr DÖPFNER s'est rendu le dimanche 28 avril chez l'évêque évangélique de Poméranie, le Dr. Friedrich-Wilhelm KRUMMACHER, à Greisswald. Rappelons que Mgr Döpfner, qui depuis 1948 fut évêque de Wurzbourg, s'y consacrait avec ardeur à la Semaine de prière pour l'Unité chrétienne. Cette année encore il exhorta ses fidèles à « travailler et à prier de toutes leurs forces et de tout leur amour pour la réunion de la chrétienté divisée en l'unique Église de Jésus-Christ ». Cfr *SŒPI* Nos 5 et 13.

2. Cfr *SŒPI* 19/26 avril.

3. Cfr *AA* 10 avril.

Le patriarche de Moscou a adressé au patriarche de Constantinople et à son synode une LETTRE au sujet de l'installation de moines russes au MONT-ATHOS [1].

Bulgarie. — L'Église orthodoxe bulgare compte 12 éparchies gouvernées par des métropolites. Une de celles-ci groupe l'Amérique du Nord et du Sud et l'Australie. L'Église possède l'Académie théologique St-Clément-d'Ochrida (jadis faculté de l'Université de Sofia) et un séminaire ecclésiastique à Sofia [2]. On connaît l'annuaire de l'Académie St-Clément, qui maintient un bon niveau scientifique parmi ses membres.

Le 12 février, a été célébré le 75e anniversaire du prof. Stefan ZANKOV, l'éminent pionnier du mouvement œcuménique, en présence de plusieurs évêques, des professeurs et des étudiants de l'Académie de St-Clément. On a rendu hommage au prof. Zankov pour ses nombreuses années de service en qualité de chargé de cours de théologie, et pour son activité en faveur de la compréhension et de la bonne entente entre les Églises chrétiennes.

Vers la mi-juin, on annonça le décès, à l'âge de 79 ans, de Mgr STEFAN, ancien archevêque de Sofia et exarque de Bulgarie. En été 1948 Mgr Stefan avait été destitué de sa charge. Entre les deux guerres il avait pris une part active aux rencontres œcuméniques.

Constantinople. — Une correspondance particulière, tout comme la presse internationale, nous confirme que la situation des Grecs à Constantinople est devenue INTENABLE. Après une démarche impérieuse de l'ambassadeur américain auprès du Gouvernement turc, des mesures de sécurité ont été prises. Ceci a permis la célébration des offices de la Semaine-Sainte et de Pâques (non sans quelques petits incidents du reste), sous l'œil vigilant des agents de police. Des patrouilles motorisées sillonnaient la ville, et le patriarcat orthodoxe était gardé par la gendar-

1. Le texte de cette lettre, qui est datée du 12 mars, dans *ŽMP* N° 4 (avril), pp. 4-5. Le patriarche Alexis demande de pouvoir envoyer une dizaine de personnes au monastère de ST-PANTÉLÉÏMON.
2. Cfr *E* 15 mars.

merie équestre. C'est dans ces conditions qu'a été célébré l'office de la Résurrection, qui n'a pu avoir lieu que le matin.

L'assistance aux offices était très réduite, car tous les Grecs sont terrorisés. Ceux qui ont pu s'expatrier se sont empressés de le faire déjà. Les entreprises grecques sont boycottées. On n'ose plus dire un mot grec en public, et une vigoureuse campagne de presse a été lancée contre la communauté chrétienne grecque en Turquie. On a non seulement exigé l'expulsion du patriarche œcuménique, mais, sous prétexte d'élargir du terrain en vue d'un nouvel autostrade, les autorités cadastrales d'Istanbul auraient décidé la démolition des bâtiments du Patriarcat [1].

Égypte. — Le Saint-Synode de l'ÉGLISE COPTE ORTHODOXE a pris des décisions concernant l'élection du nouveau patriarche. Quant à ce qui concerne la candidature des moines, il est stipulé que ceux-ci devront être âgés de plus de 40 ans, et avoir au moins 15 ans de vie religieuse. Le souhait a été exprimé qu'aucun évêque ne présente sa candidature. L'élection se fera en deux stades : 1° clergé et laïcs choisiront trois noms sur la liste des candidats ; 2° la hiérarchie désignera le patriarche en tirant au sort, dans la cathédrale patriarcale. Le Saint-Synode n'a pas retenu la proposition de choisir éventuellement le patriarche parmi des théologiens laïcs célibataires [2]. *AA* du 19 avril donne un bon résumé de la situation, qui se complique par l'attitude de l'Église éthiopienne, et par l'intervention du gouvernement égyptien. Celui-ci a renvoyé l'élection *sine die* dans un communiqué du 31 janvier. Étant donné l'importance de cette communauté chrétienne en Égypte, ainsi que les divisions intérieures qui y règnent, le R. P. CLÉMENT, S. J., professeur au Caire, que ces divisions ont particulièrement accablé au cours de ces dernières années, a adressé à de nombreux amis une lettre circulaire demandant des prières à l'intention de l'Église copte d'Égypte, qui « plus que jamais, dit-il, a besoin d'un père et d'un chef capable de la protéger, de défendre sa liberté, de contrôler et de diriger l'élan religieux que l'Esprit-Saint suscite en elle » [3].

1. Cfr *Der Christliche Sonntag* 26 mai, se référant au *New York Times*.
2. Cfr *P* 1er mars ; *POC* janvier-mars 1957, pp. 87-89.
3. Texte dans *VUC*, mars-avril, pp. 33-34.

États-Unis. — Depuis plusieurs années, la communauté grecque célèbre autour de 30 janvier, fête des trois hiérarques, SS. Basile, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, la « SEMAINE DES LETTRES HELLÉNIQUES ». Cette année, cette semaine a connu une extension plus grande que jamais, et a obtenu l'adhésion d'un nombre considérable d'institutions savantes, tant de Grèce que des U. S. A. Elle a même été proclamée officiellement par le gouverneur du Michigan et le maire de New-York. Mgr MICHEL lutte, écrit et se dépense pour que la langue grecque reste vivante en Amérique. Reste à voir si les Grecs, relativement peu nombreux mais très bien organisés en ces régions, arriveront à faire ce qu'aucun autre élément ethnique n'a pu réaliser [1].

La BÉNÉDICTION SOLENNELLE des eaux à l'Épiphanie se fait publiquement dans plusieurs villes. A Long Beach (Californie), la cérémonie s'est déroulée devant le maire de la ville et 3.000 fidèles ; à Tarpon Springs (Fla.), il y eut 20.000 assistants [2].

Dans une lettre pastorale du 2 février, l'archevêque MICHEL a annoncé que l'Église fonde un ordre de missionnaires laïcs. *Zoï* du 2 mai approuve cette fondation, et *OO* d'avril en publie le règlement en 6 points : 1° Assistance régulière à l'église ; 2° étude de l'Écriture sainte tous les jours ; 3° prière, où que l'on se trouve ; 4° confession au moins deux fois l'an et sainte communion au moins une fois par mois ; 5° vie familiale et sociale exemplaire ; 6° les membres doivent se mettre à la disposition de l'archevêché grec d'Amérique en cas de demande pour tout service en œuvres ou en paroles, pour une matière importante concernant l'Église ou la famille.

L'école de théologie orthodoxe de HOLY CROSS à Brookline, Mass., fête cette année son 20e anniversaire. L'archevêque Michel a annoncé un plan de cinq ans qui doit transformer l'Institut en « université orthodoxe grecque d'Amérique ». Holy Cross édite *The Greek Orthodox Theological Review*.

Dans le n° 2 du vol. II de cette revue (Noël 1956), signalons : Basile S. GIANNAKAKIS, *International Status of the Ecumenical Pa-*

1. Cfr *OO* de janvier, février et mai (ici, pp. 106-108, un discours de Mgr MICHEL sur la nécessité du grec pour la Liturgie).
2. Cfr *OO* février.

triarchate (pp. 10-26) ; Basile T. ISTAVRIDIS, *The Orthodox Youth and the Ecumenical Movement* (pp. 81-88).

L'évêque DENIS (Djjačenko) de Chicago, de la juridiction métropolitaine de l'Église orthodoxe russe en Amérique, s'est rallié en février dernier au Patriarcat de Moscou, et a été nommé EXARQUE de ce Patriarcat pour l'Amérique du Nord et du Sud, avec le titre d'évêque de New-York. Ce poste avait été assigné en 1954 à l'archevêque BORIS d'Odessa, mais celui-ci n'avait pu s'établir aux États-Unis, le Département d'État ayant fait opposition. La nomination de Mgr Denis a été reconnue par le dossier de la Cour suprême de New-York se rapportant au conflit entre l'Église russe d'Amérique du Nord et la communauté russe patriarcale au sujet de la cathédrale de St-Nicolas à New-York, actuellement propriété des patriarcaux.

La revue *St Vladimir's Seminary Quarterly* a commencé en janvier dernier une nouvelle série sous une nouvelle rédaction. L'actuel comité de rédaction est composé du Rév. Alexandre SCHMEMANN, du Rév. William SCHNEIRLA et du prof. Nicolas ARSENIEV.

Dans le nº 1, janvier, notons : Nicholas ARSENIEV, *The Meaning and Goal of History;* Rev. Alexander SCHMEMANN, *St. Mark of Ephesus and the Theological Conflicts in Byzantium.*

Dans le nº 2, avril : Alexander BOGOLEPOV, *The Church in Byzantium and in Democratic Countries ;* Nicholas ARSENIEV, *The Russian Family: A Study in its religious and moral Tradition;* Rev. A. SCHMEMANN, *Eucharist and Communion* (un compte rendu du livre de D. N. MORAITIS sur la *Liturgie des Présanctifiés*, Thessalonique, 1955, en grec).

Le séminaire St-Vladimir de New-York reçoit des élèves orthodoxes de toute juridiction nationale ; l'enseignement y est donné non pas en russe mais en anglais. Pour l'année 1956-57, 41 étudiants étaient inscrits. Le séminaire veut être un ferment d'unité orthodoxe en Amérique.

France. — Le 16 juin, à la cathédrale russe de Paris (rue Daru) ont été célébrées les NOCES D'OR ÉPISCOPALES du métropolite Mgr VLADIMIR (Tichonickij). Nombreux furent ceux qui,

dans la soirée, vinrent présenter leurs vœux au vénéré jubilaire. L'éparchie russe d'Amérique du Nord avait envoyé une délégation, sous la conduite de l'évêque JEAN de San Francisco [1].

Les samedi et dimanche 11 et 12 mai, eut lieu à BIÈVRES le CONGRÈS ANNUEL DE LA JEUNESSE ORTHODOXE RUSSE. Il se distingua cette année par le nombre exceptionnel de ses participants (plus de 250), qui suivirent avec ferveur tant les services liturgiques que les exposés des conférenciers. Le R. P. Alexis KNJAZEV avait pris pour thème *Les biens spirituels et temporels du chrétien*. MM. les prof. L. ZANDER et O. CLÉMENT parlèrent du renouveau religieux en France et en Russie à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. La conférence du P. Basile ZENJKOVSKIJ eut pour objet *La vérité de l'Église*. Le samedi soir, on avait fait appel à l'abbé PIERRE, qui parla aux jeunes des différents aspects de la charité sociale. Le dialogue qui suivit manifesta tout l'intérêt qu'avait pris l'auditoire à cet exposé marqué de franchise et stimulant pour l'esprit. Nous pûmes par nous-même constater parmi les membres de cette jeunesse russe chrétienne une grande préoccupation concernant l'avenir de leur patrie, et une vive conscience de leur responsabilité à ce sujet.

Grèce. — L'ASSEMBLÉE DES PRÉDICATEURS de toute la Grèce, qui eut lieu du 28 janvier au 4 février dernier, a connu un grand succès ; presque tous les commentaires de la presse lui furent des plus favorables. Ce congrès, le premier en son genre, eut lieu à l'*Apostoliki Diakonia* à Athènes, et fut inauguré en présence de Sa Majesté le Roi de Grèce [2].

L'*Apostoliki Diakonia* a enfin été nantie d'un nouveau directeur en la personne de Mgr Basile ATESIS, ancien métropolite de Lemnos, bien connu comme historien de l'Église autocéphale de Grèce ; il avait été le premier recteur du Séminaire universitaire (oikotropheion) de l'*Apostoliki Diakonia* à Athènes [3].

1. Cfr dans *RM* du 15 juin, un article biographique du prof. Pierre KOVALEVSKIJ.
2. Un compte rendu du Congrès dans *VUC* mars-avril, pp. 26-30 (M.-J. LE GUILLOU, O. P.) et dans *ICI* 15 mars, p. 14.
3. Cfr *En* 15 mars.

Son installation eut lieu le 19 mars ; Mgr IRÉNÉE de Samos lui a été donné comme adjoint [1].

Le Saint-Synode ayant appris qu'un nouvel évêque avait été ordonné pour la «fraction Mathieu» des paléoïmérologites (adhérents de l'ancien calendrier), a décidé de faire porter auprès du ministère compétent, par une délégation de deux de ses membres, une protestation écrite, et d'exiger l'application de la décision prise contre les partisans de l'ancien calendrier [2]. Les conservateurs (fraction de feu l'ancien métropolite de Florina) ont soumis au Saint-Synode un mémoire suggérant un règlement de ce schisme, tout en sauvegardant le prestige de l'Église [3].

AA du 17 avril note que beaucoup de paroisses limitrophes de la Grèce septentrionale sont sans curé depuis quinze ans. Dans la seule région de Florina-Kastoria, on compte 140 paroisses sans pasteur. Pour combler ces vides, on se voit obligé de réduire le minimum requis à la préparation de l'ordination [4].

En du 20 avril rend compte de la belle activité paroissiale du curé de Saint-Pantéléïmon Tambourion, l'archimandrite ÉLIE HADJ, Libanais, étudiant de la faculté de théologie d'Athènes. Il a mis sur pied des œuvres de bienfaisance très importantes — « les indigents reçoivent un secours non pas symbolique, mais réel » — l'Église a été embellie ; une attention spéciale est portée aux enfants, dont 80 reçoivent chaque semaine un bon repas et des leçons de catéchisme. Parmi ces enfants, le R. P. a trouvé moyen de former une excellente chorale.

Les anciens métropolites de Kozani, JOACHIM, et d'Elia, ANTOINE, dégradés en 1947 sur l'accusation de sympathies et activités philocommunistes, ont été relevés de leur peine [5].

1. Cfr *E* 1er avril ; *En* 20 avril ; *K* 15 mars.
2. Cfr *En* 20 février.
3. Cfr *En* 20 avril.
4. Depuis plusieurs années déjà cette concession se renouvelle (Cfr *Chronique* 1950, p. 417 ; 1951, p. 210, 475 ; 1952, pp. 285-287 ; 1953, p. 50, 179 ; 1954, pp. 185, 461). Cette mesure a trouvé généralement une forte opposition dans les milieux travaillant pour la réforme de l'Église en Grèce. —*E* 1er mars et *En* 15 mars notent que pendant le carême un nombre de confesseurs ont été envoyés dans les provinces pour y exercer leur ministère.
5. Cfr *E* 15 mars. *An* de mars commente le fait ; on y trouve aussi une lettre de Crète demandant pour le siège vacant « un évêque qui soit chrétien » : « Le plus grand nombre, dit le correspondant, pense que l'idéal de

Le Saint-Synode a permis « κατ' οἰκονομίαν » et pour des raisons sérieuses, la célébration des mariages durant le carême, mais toujours « sans pompe ni ostentation ».

M. le prof. BONIS, directeur général des cultes au ministère de l'Instruction publique, a été obligé de démissionner en raison de son opposition à l'Archevêque. Il a été remplacé par le prof. IOANNIDIS. Les commentaires de la presse sont longs et acerbes [1].

Une lutte s'est engagée entre l'Archevêque et son entourage d'une part, et une très grande partie du monde ecclésiastique d'autre part, et elle ne fait que s'accentuer. Le journal officiel *Ekklisia* avait récemment accusé le clergé d'Amérique de sympathies protestantisantes ; la même accusation est maintenant portée par le même organe contre le Rév. P. Jérôme KOTSONIS, aumônier de la Cour, homme de vie irréprochable et théologien de valeur (il fut présent à Evanston).

D'autre part, les adversaires semblent pouvoir souligner avec aisance le peu de valeur des collaborateurs de Sa Béatitude : les reproches de protestantisme, dit-on, sont portés soit par un laïc sans formation, soit par un évêque qui n'a jamais mis le pied dans son diocèse, etc. A la tête des monastères Penteli et Petrakis sont nommés (faisant fi du droit ecclésiastique et des typika des couvents en question) des hommes au passé peu recommandable, dont l'un ne réside même pas, et agirait en tyran.

Le professeur H. ALIVISATOS a démissionné comme secrétaire de la Commission pour les relations avec les Églises étrangères. Il est remplacé par l'archimandrite DAMASKINOS PAPASPYROU [2].

Dans *Hagios Pavlos* de janvier, l'archimandrite GABRIEL, higoumène de Dionysiou (Mont-Athos), fait part de ses investigations à propos des PRIÈRES SECRÈTES de la liturgie. Les docu-

l'évêque est qu'il bénisse des tables bien chargées, qu'il dote deux ou trois nièces ou, au grand maximum, qu'il s'efforce de se libérer du titre gênant d'évêque pour devenir métropolite ».

1. Cfr *En* 20 février et s. Au moment de donner le bon à tirer, nous apprenons le décès de l'archevêque d'Athènes, survenu le 26 juillet, à Stockholm, où il avait subi une opération au cerveau le 8 du même mois.

2. Cfr *AA* 8 mai. Pour les raisons de cette démission, cfr plus loin p. 232.

ments examinés par le R^{me} Père s'échelonnent du XIIe au XVIIIe siècle [1].

Indonésie. — Le 17 mars, plus de 100.000 personnes ont assisté, sous une chaleur torride, à l'ouverture de la CONFÉRENCE CHRÉTIENNE d'Asie orientale à PRAPAT, dans l'île de Sumatra. La conférence avait pour but de considérer la tâche commune des Églises pour l'évangélisation de l'Asie orientale. M. KYAW THAN (Birmanie), secrétaire pour l'Asie orientale du Conseil œcuménique des Églises (COE) et du Conseil international des missions (CIM), présenta un rapport où il souligna la préoccupation croissante qu'ont les chrétiens d'Asie pour l'annonce du Christ à leur propres peuples, et le désir grandissant d'unité qui apparaît de plus en plus comme la condition *sine qua non* d'un vrai témoignage. Les 124 délégués ont voté à l'unanimité la formation d'un organisme permanent des Églises d'Asie orientale. Un comité intérimaire fut nommé, composé des représentants du Japon, de Corée, de Thaïlande, de Malaisie, de l'Inde, de Ceylan et d'autres pays asiatiques. L'évêque E. C. SOBREPENA, de l'Église unie du Christ aux Philippines, fut élu président du comité. Tout au long de la conférence, les orateurs ont mis leurs auditeurs en garde contre le danger que la « prise de conscience régionale asiatique » ne nuise à la conscience universelle, ou ne relâche d'une manière quelconque les liens qui unissent les asiatiques aux chrétiens des autres parties du monde. Parmi les visiteurs qui assistaient à la conférence, on a pu noter le Dr. VISSER 'T HOOFT, secrétaire du COE, et le Dr. Charles W. RANSON, secrétaire général du CIM [2].

Jérusalem. — La cérémonie d'intronisation du nouveau patriarche orthodoxe grec, S. B. Mgr VENEDIKTOS, a eu lieu le 1er mars. Contrairement aux premières nouvelles reçues, l'élection ne s'est pas faite à l'unanimité. Des 18 voix, 8 se portèrent sur l'archimandrite KYRIAKOS, dont on avait annoncé aupara-

1. Cfr dans *L'Église et les Églises* II, l'art. de M. Panagiotis TREMBELAS, *L'Audition de l'Anaphore eucharistique par le peuple*, pp. 207-220.
2. Cfr *SŒPI* 29 mars et 5 avril.

vant le retrait à la candidature pour des motifs d'âge et de santé. Les 10 autres voix se rallièrent au nouvel élu [1].

La longue vacance du SIÈGE PATRIARCAL ARMÉNIEN de Jérusalem — le dernier patriarche, S. B. Mgr GURÈGH II (Cyrille) Israëlian, mourut en octobre 1949 — a pris fin le 20 mars, par l'élection de l'archevêque TIRAN NERSOYAN, primat du diocèse occidental d'Amérique du Nord. L'élection a été faite par l'Assemblée générale de la Fraternité du couvent arménien de St-Jacques (Jérusalem), composée de 24 membres [2].

Roumanie. — D'après *E*, du 1er avril, l'Église orthodoxe roumaine compterait 14 millions de fidèles, 10.700 prêtres, 7.500 moines et moniales. Les curés et les psaltes sont payés par l'État. Le chef du gouvernement, le Dr. GROZA, est membre de la Commission financière patriarcale, et le ministre des cultes est un ancien professeur des Facultés théologiques de Czernovitz. L'Église dirige deux Facultés (Académies) théologiques et huit séminaires, dont deux pour des religieuses. Dans Bucarest même, on construit à présent un couvent de moniales et une immense église. Le palais du patriarcat est décrit avec grande admiration. A Bucarest paraissent quatre périodiques religieux, quatre autres étant publiés dans d'autres villes.

Yougoslavie. — Le 10 avril, une délégation du Conseil d'Initiative pour l'organisation de l'Église orthodoxe dans la MACÉDOINE serbe, a rendu visite au Saint-Synode et au patriarche de l'Église orthodoxe serbe. En conséquence, furent nommés dans les trois éparchies affectées, les protosyncelles, ainsi que les membres des tribunaux épiscopaux et des autres services.

S. B. a précisé que dans la nouvelle Yougoslavie, la Macédoine forme une République populaire avec trois évêchés : SKOPJE (dont cependant une partie appartient à la Serbie), OHRID ET BITOLA, ZLETOVO ET STRUMICA. Le Synode de la Hiérarchie, répondant au désir des fidèles de la République populaire de

1. Cfr *POC* janvier-mars, pp. 89 ss.
2. Cfr *Ibid.*, p. 94. C'est un des membres de cette Fraternité, le R. P. Joseph MAMOUR, qui expose dans ce même fascicule de *POC*, pp. 64-69 les complications qui ont précédé cette élection.

Macédoine, autorise l'emploi de la langue macédonienne dans la correspondance officielle, sur les sceaux reconnus et dans la prédication, à condition que le slavon soit maintenu comme langue liturgique. La question de la nomination d'évêques natifs de la région est à l'étude. Entre temps, c'est le patriarche qui administre les trois éparchies [1].

Pour la première fois depuis la guerre, l'Église orthodoxe serbe a reçu du gouvernement yougoslave l'autorisation de publier un périodique théologique. Il portera le nom de *Bogoslovije* (Théologie) et comportera deux fascicules par an. L'organe officiel (mensuel) de l'Église serbe est le *Glasnik*, tandis que l'Association des prêtres orthodoxes, organisme patronné par le gouvernement, publie le bimensuel *Vestnik*.

Un congrès d'étudiants yougoslaves, réuni à Belgrade en mars, a déclaré que l'endoctrinement marxiste de la jeunesse doit intensifier ses efforts. Les orateurs ont souligné la nécessité d'employer des mesures plus efficaces pour combattre l'influence religieuse parmi la jeunesse du pays [2].

Relations interorthodoxes.

En septembre 1952, le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople avait adressé une nouvelle lettre à toutes les Églises autocéphales, les invitant à lui faire connaître les modifications à apporter au programme du futur prosynode établi déjà en 1930 par la commission interorthodoxe réunie alors au Mont Athos [3]. Une commission théologique de l'Église grecque [4] a dressé une nouvelle liste des questions à traiter. Cette liste, que nous donnons ci-après selon *E* du 1er janvier, a été approuvée par le Saint-Synode, qui l'a transmise aux évêques et aux professeurs de théologie des universités d'Athènes et de Salonique,

1. Cfr *E* 1er mai.
2. Cfr *SŒPI* 29 mars. Dans *ICI*, 1er mars, pp. 22 ss. un reportage sur la situation des Orthodoxes et des Catholiques en Serbie et en Macédoine.
3. Pour ce programme cfr Hiéromoine PIERRE, *La Conférence interorthodoxe de Vatopédi*, dans *Irénikon*, VIII (1931), pp. 97-107.
4. Cfr à ce propos *Chronique* 1953, p. 296.

afin qu'ils fassent les remarques et les suggestions qu'ils jugeront à propos :

CHAPITRE I. — *Question de foi et de dogme :* 1. Définition du concept de dogme, du point de vue orthodoxe, et élaboration d'une confession de foi orthodoxe ; 2. Mise au point de la tradition ecclésiastique à propos du canon des livres de l'Ancien Testament.

CHAPITRE II. — *Questions de culte :* 1. Étude de la tradition liturgique de l'Église orthodoxe, afin que les Églises locales se meuvent à l'intérieur de cette tradition ; 2. Recherches des moyens propres à revaloriser l'état monastique ; 3. Les lectures scripturaires dans les offices ; 4. Définition du mode de canonisation des saints dans l'Église orthodoxe ; 5. Les jeûnes dans l'Église orthodoxe ; 6. Étude des moyens aptes à promouvoir et à développer l'art byzantin traditionnel dans ses diverses manifestations, telles que la musique sacrée, l'iconographie, l'architecture et l'art des vêtements liturgiques et des objets du culte.

CHAPITRE III. — *Questions de gouvernement et de discipline :* 1. Définition des conditions de proclamation et de reconnaissance de l'autocéphalie d'une Église, et définition du nombre des Églises autocéphales universellement reconnues de nos jours, en vue de l'intercommunion canonique et de leur libre participation aux assemblées panorthodoxes et aux synodes ; de même définition des conditions de reconnaissance d'une Église comme autonome ; 2. Codification des saints canons et des règlements canoniques, afin qu'ils puissent être soumis à l'approbation du synode œcuménique ; 3. Étude de la pratique actuelle des Églises locales en matière d'empêchement de mariage, des causes de divorces et de leur procédure canonique à ce sujet. De même, étude sur l'uniformisation possible de cette pratique dans toute l'Église orthodoxe ; 4. Organisation des tribunaux ecclésiastiques, et leur uniformisation dans toute l'Église orthodoxe, et rédaction du code pénal ; 5. Rapports de l'Église avec l'État, la nation, la société ; les problèmes sociaux.

CHAPITRE IV. — *Rapports des Églises orthodoxes entre elles :* 1. Nécessité de rapports plus étroits et de contacts réguliers entre les Églises orthodoxes locales ; moyens appropriés : entre autres, l'échange d'étudiants boursiers entre les Églises orthodoxes ; visites réciproques de différentes missions composées de clercs, de professeurs de théologie et de prédicateurs en vue de communications plus suivies ; la coopération plus active des Églises orthodoxes dans les questions spirituelles, morales et sociales pour le bien des peuples

orthodoxes ; 2. Formation (théologique et sacerdotale) du clergé et son organisation sous le contrôle direct de l'Église ; 3. Réunions théologiques ; 4. Recherche d'une forme de collaboration entre les Églises orthodoxes en vue de combattre l'athéisme et les divers faux systèmes, tels que le spiritisme, etc.

CHAPITRE V. — *Rapports entre l'Église orthodoxe et les Églises hétérodoxes :* 1. Rapports entre l'Église orthodoxe et les Églises hétérodoxes en Orient et en Occident, à savoir : *a)* Relations en esprit de charité, qui d'après l'apôtre « espère tout », avec les Églises hétérodoxes (copte, jacobite, arménienne, éthiopienne, nestorienne, vieille-catholique) qui tendent à se rapprocher de l'Église orthodoxe et qui ne pratiquent pas de prosélytisme à son égard ; *b)* relations de défense et de protection contre les hétérodoxes qui pratiquent le prosélytisme et qui cherchent par tous les moyens à nuire à l'Église orthodoxe (catholicisme romain, protestantisme, uniatisme, millénarisme, etc.) ; *c)* mise au point et uniformisation des rapports avec le Conseil œcuménique des Églises et avec le mouvement œcuménique en général, et en particulier à l'égard de son organisme « Foi et Constitution » ; 2. Études pour déterminer en quels cas les hérétiques et les schismatiques doivent être reçus au sein de l'Église orthodoxe par le baptême, en quels cas par l'onction, quand par une déclaration ; 3. La validité de l'ordre chez les hétérodoxes, en particulier chez les anglicans.

APPENDICE. — Représentation des Églises orthodoxes autocéphales au futur prosynode et mise au point du déroulement des débats et de la façon de recevoir les résolutions.

Les premières réactions à la suite de la publication de cette liste ont paru dans *Hagios Pavlos* de janvier. Le R. P. THEOKLITOS de Dionysiou se demande comment ces sujets vont être traités, question de méthode très importante. Il constate ensuite avec étonnement que le problème du calendrier n'y figure plus, alors qu'il garde toute son actualité : dans le royaume de Grèce en effet, on compte un million de paléoïmérologites sur une population totale de 8 millions d'habitants. De plus, parmi les hérésies hostiles à l'Orthodoxie, il fait remarquer qu'on n'a pas mentionné la plus dangereuse de toutes : la franc-maçonnerie.

ŽMP n° 3 (mars), p. 10, publie une photographie, à l'occasion de la nomination de l'archimandrite CALLISTE au poste de rec-

teur du métoque que le patriarcat d'Alexandrie a reçu à ODESSA. *P* du 15 mai donne un compte rendu assez détaillé de l'histoire de ce métoque, et réfute les prétentions que Constantinople avait émises sur cette propriété.

Le patriarcat de Moscou a délégué en FINLANDE le métropolite NICOLAS, pour annoncer à l'Église orthodoxe de ce pays que l'Église orthodoxe de l'URSS ne demande plus le retour à son obédience de l'Église orthodoxe finlandaise. Celle-ci (80.000 fidèles, 23 paroisses), s'était détachée de la juridiction russe en 1923, pour reconnaître l'obédience de Constantinople qui lui avait accordé l'autonomie. A partir de 1950, le patriarcat de Moscou avait entrepris une action pour la faire revenir à son obédience, mais tout projet fut repoussé par le clergé finlandais. En raison de l'apaisement intervenu par la nouvelle décision, le monastère de VALAMO a été rendu également à l'Église orthodoxe finlandaise. Les moines de ce monastère qui s'étaient installés ailleurs peuvent donc ainsi rejoindre leur lieu traditionnel [1].

Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe d'URSS a fait un nouvel APPEL à toutes les communautés russes à l'étranger pour qu'elles reconnaissent l'autorité du Patriarcat de Moscou, étant donné que les « circonstances ont changé ». La réunion au patriarcat n'impliquerait aucune atteinte à la liberté civique des orthodoxes. Ils peuvent rester citoyens de n'importe quel État, tout en restant dans le sein de l'Église-Mère. Ceux qui regagneraient la patrie seront accueillis avec joie et amour ; les ecclésiastiques d'entre eux auront les dignités et les fonctions qui correspondent à leur rang hiérarchique. Des exemples sont donnés à l'appui [2]. La presse soviétique n'a pas manqué de donner de la publicité à cet appel [3]. En raison des ressentiments existant un peu partout, il est peu probable qu'il faille attendre de cet acte de grands résultats. Tous ne réagiront peut-être pas avec la même véhémence que le vieux métropolite ANASTASE de New-York, qui, dans sa lettre pascale, ne mâche point ses mots pour

1. Cfr *Nouvelles du Monde orthodoxe* mars-avril-mai, p. 7 ; *SŒPI* 14 juin.
2. Cfr *ŽMP* N° 3 (mars), pp. 5-8 ; *VUC* mars-avril, p. 9.
3. Cfr *Izvestija* 22 mars.

rejeter, dit-il, « les paroles trompeuses » de gens « qui aiment ce siècle et renient leur haut devoir pastoral » [1].

Une question qui préoccupe beaucoup les esprits dans l'Orthodoxie en ce moment est le mode de proclamation de l'autocéphalie d'une Église. L'archimandrite PHOUGIAS en traite sommairement à propos de l'Église de Pologne, dans l'*Archeion Ekkl. kai Kanonikou Dikaiou*, 1957, nº 1. Le prof. TREMBELAS en dit également un mot dans un article de *Theologia* (Athènes), 1957, nº 1. La difficulté actuelle peut se résumer ainsi : Le patriarcat de Moscou prétend que c'est à l'Église-Mère, quelle qu'elle soit, d'accorder cette grâce à ses filles ; le patriarcat de Constantinople, ainsi que les autres Églises grecques, affirment que seul le patriarcat œcuménique a le droit de le faire. Nous avons vu ci-dessus que ce grave problème de gouvernement et de discipline dans la chrétienté orthodoxe figure parmi les questions à soumettre au futur prosynode. La simple convocation d'un synode panorthodoxe s'est avérée déjà à elle seule un problème, faute de clarté dans les questions canoniques les plus élémentaires [2].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Notre relation concernant la SEMAINE DE PRIÈRES POUR L'UNITÉ de janvier 1957 dans le dernier fascicule d'*Irénikon* était forcément incomplet. Nous tenons cependant à signaler encore la célébration de la Semaine à MILAN. Sous l'impulsion personnelle de S. Exc. Mgr MONTINI, archevêque de cette ville, qui l'annonça par une lettre pastorale, elle y a pris des développements considérables, qui n'ont pas été sans des retentissements exceptionnels. La place très large qui lui a été faite dans la presse catholique, le nombre et la variété des conférences et des offices, et surtout la célébration solennelle à la cathédrale avec prédication de l'archevêque lui-même qui a insisté fortement sur le devoir d'information, d'ouverture et de saine

1. Cfr *PR* 15 avril.
2. Cfr la *Chronique*, notamment depuis la nouvelle invitation du patriarche œcuménique en 1952, par ex. *Chron.* 1953, p. 54 ou 1955, p. 87.

émulation qui incombe aux catholiques, ont donné à cette semaine un caractère d'événement dans l'Église milanaise. Parmi les orateurs, notons le R. P. Louis BOUYER de l'Oratoire. Une exposition d'ouvrages œcuméniques (catholiques, orthodoxes, anglicans et protestants) à la grande librairie des Servites a fourni à tous une documentation de premier ordre [1].

Du 1er au 5 juillet ont lieu au Châtelard, près de Lyon, des journées de théologie et de pastorale œcuméniques pour le clergé, organisées par les PP. MICHALON, et M. VILLAIN. Le thème dogmatique en est : *La médiation de l'Église ;* le thème pastoral : *La célébration de la semaine de l'Unité.* Du 7 au 10 juillet, se tiennent des journées de formation et d'initiation œcuméniques pour les laïcs.

La revue *Istina*, 1956, n° 4, donne de nouveau d'amples informations documentaires :

Tout d'abord quelques documents concernant l'échange de visites entre le Conseil international des Églises du Christ aux États-Unis et les représentants des diverses confessions chrétiennes dans l'Union soviétique [2] (pp. 374-391). Vient ensuite le sommaire analytique de quelques fascicules de *ŽMP* (mai-septembre 1956), pp. 392-398, puis une chronique bibliographique *Écriture et Tradition*, à propos de publications protestantes récentes (A.-M. DUBARLE, O. P.), pp. 399-416. — Le R. P. M.-J. LE GUILLOU, sous le titre, *Le catholicisme et le mouvement œcuménique*, expose les lignes directrices de la réaction de la conscience catholique devant l'œcuménisme et les possibilités d'un dialogue véritable, en se référant à des publications récentes, pp. 416-442. — A l'appui de cette chronique, sont donnés dans leur teneur intégrale quelques-uns des textes d'auteurs protestants cités (les prof. E. KINDER, R. MEHL, et G. CRESPY), pp. 443-469. — Suivent quelques travaux contenus dans le *Bulletin de la Division des Études du COE* (2e année, n° 2), parmi lesquels l'important plan d'étude *La Seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église.*

The Student World n° 1, 1957 est consacré au *Ministry of*

1. La revue *La Missione*, éditée à Milan, consacra son numéro d'avril à plusieurs aspects du problème de l'Unité chrétienne et de l'œcuménisme.
2. Cfr *Chronique* 1956, p. 178 ss.

Reconciliation. On y trouve aussi une contribution du côté catholique : Jean de la Croix KAELIN, O. P., *The Stages in Spiritual Growth. A Roman Catholic Point of View*, pp. 60-66. Dans le même fascicule, on peut lire une déclaration de la Section d'Amérique latine de la Fédération des Étudiants sur les rapports avec les organisations catholiques romaines et une note du P. Kaelin à ce sujet.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — L'organe du patriarcat œcuménique de Constantinople a consacré à l'anniversaire de S. S. PIE XII les lignes suivantes, que nous aimons à consigner dans notre chronique [1].

Sa Sainteté le Pape de Rome Pie XII a fêté le 2 mars l'anniversaire de Sa naissance, accomplissant la 80e et entrant dans la 81e année de Son âge. — Ce joyeux anniversaire a été salué par tout le monde catholique par de joyeuses manifestations de respect et d'affection envers la personne sacrée de Sa Sainteté.

A Rome et dans tous les diocèses et archidiocèses de l'Église d'Occident dans le monde entier, des doxologies et des prières d'action de grâces ont été chantées ; au Vatican sont parvenus d'innombrables télégrammes et lettres de félicitation exprimant avec force les sentiments de respect et d'attachement du monde catholique envers le vénérable Pontife de l'Ancienne Rome.

Le Pape Pie XII, figure pontificale inspirée, s'est distingué particulièrement dès avant son accession au trône papal par sa conduite de la politique étrangère du Saint-Siège. C'est pourquoi, dans les cercles chrétiens du monde, a régné l'opinion que grâce à son expérience du passé comme chef politique et à la clairvoyance et à l'ampleur peu commune de sa formation et de ses conceptions, une fois qu'il serait placé à ce poste de vigie, les chrétiens de par le monde pourraient envisager avec espoir l'avenir du christianisme, c'est-à-dire qu'il deviendrait possible d'aboutir au rapprochement mutuel souhaité des diverses fractions du monde chrétien, selon la doctrine de l'évangile, les canons des sept Conciles œcuméniques et l'histoire des neuf premiers siècles du christianisme.

Avec beaucoup de respect nous prenons part pleinement à ces manifestations et de tout cœur nous souhaitons à Sa Sainteté une abondance de jours et, en outre, la reprise de cette initiative qui ferait de lui, dans l'histoire, le plus grand des Papes de Rome. »

1. Cfr *AA* 13 mars ; tr. dans *VUC* mars-avril, p. 13.

A l'occasion des préparatifs du CONGRÈS INTERNATIONAL DE THÉOLOGIE à Rome, *La Palestra del clero*, publication adressée au clergé italien, suggérait la réouverture du Concile du Vatican [1]. On y suggérait aussi que le concile consacre son attention aux relations entre l'Église catholique romaine et les Églises séparées de l'Orient. Puisque ce congrès n'aura pas de caractère officiel, mais se réunira seulement pour des motifs d'études, le désir a été exprimé que des représentants de ces Églises soient invités. On pense qu'il serait plus difficile d'y faire participer des théologiens protestants, mais il serait cependant souhaitable, « d'un point de vue de pure information, d'avoir une idée générale des traits caractéristiques de la pensée au sein de la chrétienté réformée d'aujourd'hui ».

Signalons quelques ARTICLES : René HABACHI, *Vérité et Schisme* (conférence donnée par l'éminent professeur de l'université libanaise au Cénacle libanais de Beyrouth, à l'occasion de la semaine de l'Unité), dans le *Bulletin d'Orientation Œcuménique*, janvier-février 1957, pp. 2-30.

D. O. ROUSSEAU, O. S. B., *Les Trois Personnes divines et la Trinité d'après la liturgie grecque*, dans *Lumière et Vie*, nº 30, 1956, pp. 49-70.

W. DE VRIES, *Verstehen wir die Ostkirche?* dans *Stimmen der Zeit*, nº 8, 1956-57, pp. 117-126.

Helle GEORGIADIS, *Orthodoxy, Rome and Œcumenism*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, Hiver 1956/57, pp. 345-361.

Anglicans. — Au mois de mai, à quelques semaines de distance, l'évêque anglican de Chester, le Right Rev. Gerald ELLISON, et l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. Geoffrey FISHER, ont suscité des débats dans toute la presse anglaise, en faisant publiquement quelques remarques légèrement aigres à l'adresse de l'Église catholique [2]. Le Primat de l'Église d'Angleterre, dans son discours du 27 mai à Wolverhampton, avait tout d'abord lancé la proposition d'une union des principales Églises de Grande-Bretagne. A cette union participeraient également l'Église d'Écosse, les Églises d'Amérique et d'autres pays. L'Église catholique serait aussi la bienvenue, et, en cas d'accepta-

1. Cfr *T* 1er juin, p. 526.
2. Cfr *CEN* 10 et 31 mai ; *CT* 10 et 31 mai.

tion de sa part, le Pape serait unanimement accueilli comme président d'un Conseil général des Églises. Mais ensuite l'archevêque reprocha aux catholiques de mener contre l'Église d'Angleterre une lutte ouverte. Le plus grand danger dont l'Église catholique serait victime, est d'être trop « consciente d'elle-même » : « elle ne peut s'arrêter de parler d'elle-même ». Les catholiques se sont montrés plutôt flattés de ce témoignage assez inattendu du *selfconsciousness* de leur Église. Il est réjouissant d'avoir à constater dans la presse, tant catholique qu'anglicane, un effort pour éviter toute polémique à cette occasion et même pour tirer de l'incident quelques résolutions heureuses, notamment celle de manier avec plus de prudence et de discrétion les statistiques concernant la vie de l'Église catholique en Angleterre, statistiques dont les non-initiés font souvent un usage si simpliste. Une LETTRE PASTORALE de l'archevêque de Westminster, Mgr GODFREY, sur l'aspect apostolique et missionnaire de l'Église, publiée à l'occasion de la fête de la Sainte-Trinité et faisant allusion aux remous signalés ici, a trouvé une large publicité dans les journaux du pays [1].

Protestants. — Le groupe de pasteurs autour du prévôt Dr. Hans ASMUSSEN qui avait commencé de publier, à intervalles irréguliers, des lettres circulaires [2], vient de faire paraître une septième lettre qui sera la dernière. Elle contient des thèses qui seront développées dans un ouvrage dont on annonce la publication. Les auteurs de cette lettre constatent avec regret que leur initiative tendant à établir des contacts en vue d'approfondir le « problème catholique » n'a pas trouvé l'écho qu'ils attendaient dans les milieux évangéliques. Ils se défendent d'avoir des « tendances catholicisantes », mais croient devoir affirmer en même temps qu'il y a encore bien des protestants qui préfèrent s'afficher avec des non-chrétiens qu'avec des catholiques. Ils en appellent à un christianisme plus universel : « Nous sommes possédés d'une passion catholique. Cela fait d'ailleurs partie

1. Le texte dans *Catholic Herald* 21 juin. Cfr aussi *T* 22 juin, p. 588.
2. Nous avons donné une traduction de la première lettre dans *Irénikon* XXVII (1954), pp. 93-96.

du *Credo* chrétien » — telle est la fin de cette lettre, qui va faire place à une autre méthode de travail.

Le Synode de l'Église évangélique luthérienne de BAVIÈRE qui s'est tenu dernièrement à Ansbach, s'est occupé aussi des relations avec l'Église catholique. L'évêque Dr. H. DIETZFELBINGER, mandaté spécialement pour étudier ces relations [1], a fait un rapport à ce sujet. A cette même occasion, le prof. W. KÜNNETH (Erlangen) recommanda une certaine réserve par rapport au mouvement *Una Sancta*, car, « malgré toute la bienveillance et l'honnêteté personnelles dont nous ne doutons pas, tout ce que nous savons et avons expérimenté nous fait comprendre qu'il ne s'agit en fin de compte que d'un retour à Rome qu'on tâche de préparer » [2]. Entre temps, plusieurs publications prouvent que les questions de juridiction et d'autorité dans l'Église préoccupent les meilleurs esprits dans le protestantisme d'aujourd'hui, en particulier en Allemagne.

Signalons les ARTICLES suivants : Prof. Dr. Edmund SCHLINK, *Christ and the Church, Twelve theses for an ecumenical discussion between theologians of the Protestant and the Roman Churches,* dans *Scottish Journal of Theology,* mars 1957 (paru d'abord dans *Kerygma und Dogma,* n° 3, 1955).

Dans le *Bulletin du Centre protestant d'Études* (Genève), mars-avril 1957, du R. P. RAVIER : *L'éducation de la liberté selon Ignace de Loyola et J.-J. Rousseau* (pp. 3-25).

Dans *Protestantismo* (Rome), n° 2, 1957, *Ecumenismo e Cattolicesimo : possibilità e limiti di un dialogo* (pp. 80-90).

Dans *Kerk en Missie,* avril, du P. FRANSEN, S. J., *Het Reformatorisch Kristendom en Maria,* pp. 86-94.

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 93.
2. Cfr *PNHK* 8 juin, pp. 10-11. Dans les fréquentes rencontres interconfessionnelles en Allemagne, les théologiens catholiques s'efforcent de clarifier à ce sujet l'atmosphère. Certains faits d'un œcuménisme pratique sont réjouissants : Les protestants du petit village de Dettenheim, en Bavière, ont aidé quelque 400 catholiques expulsés de leurs anciennes provinces allemandes de l'Est, à construire leur propre église. Ils ont donné de l'argent et du travail manuel bénévole pour élever dans le village une église catholique romaine. Cfr *SŒPI* 11 janvier. — D'autre part, la conférence générale des 70 aumôniers protestants des étudiants qui, fin avril, devait se tenir à Wittenberg, ayant dû être transférée à Berlin-Ouest à cause de l'attitude des autorités, a eu lieu à la Wilhelm Weskamm-Haus, la maison du club des étudiants catholiques de Berlin-Ouest.

Dans *Foi et Vie*, n° 3, 1957, de Michel BOUTTIER, *La Primauté de Pierre* (à propos d'*Istina*, n° 3, 1955), pp. 195-198.

Dans la *Revue Thomiste*, oct.-déc. 1956, de M.-J. NICOLAS, *Chronique de théologie protestante et œcuménique*, pp. 715-740.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Anglicans et Presbytériens*. — Fin avril, fut publié un RAPPORT intitulé *Relations between Anglican and Presbyterian Churches* (SPCK), où un comité formé de représentants de l'Église anglicane, de l'Église (presbytérienne) d'Écosse, de l'Église épiscopale en Écosse et de l'Église presbytérienne en Angleterre a fait une proposition unanime d'unification des ministères des Églises anglicanes et presbytériennes dans les Iles britanniques. La modification proposée ne vise pas l'établissement d' « une seule Église de Grande-Bretagne, mais plutôt d'une Église anglicane et d'une Église d'Écosse en pleine communion l'une avec l'autre, dans l'unité de la seule Église du Christ ». Le rapport se réfère à l'exemple de l'Église de l'Inde du Sud. L'unification des ministères se ferait par l'introduction d'« évêques presbytériens » d'une part, et d'« anciens » (laïcs) dans les Églises anglicanes, d'autre part [1]. Le rapport a été présenté aux convocations de mai, mais la discussion en a été différée à plus tard. Ici, comme à l'Assemblée générale d'Écosse, le rapport a été recommandé à l'étude approfondie de tous.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Fin mai, les dirigeants de 35 Églises européennes réunis à LISELUND (Danemark) ont décidé de créer une « CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES », en vue de fortifier, par une intense collaboration, les liens qui existent entre les Églises d'Europe au sein du mouvement œcuménique et tout spécialement de favoriser les échanges d'idées entre l'Est et l'Ouest. On prévoit la constitution d'un « Conseil européen des Églises » qui pourrait devenir un organisme local du Conseil œcuménique, si les membres de ce dernier y consentaient. Le secrétariat aura son siège à La Haye. Le Dr. Lajos ORDASS, évêque de l'Église luthérienne de Hongrie, et le Dr.

1. Cfr *CEN* 3 mai ; *CT* 3 mai ; *SŒPI* 10 mai et 7 juin.

Josef Hromadka, professeur de théologie à Prague, étaient du nombre des participants de la conférence de Liselund. Le Dr. Ernst Wilm, président de l'Église évangélique de Westphalie, parla de la tâche particulière des chrétiens d'aujourd'hui dans une Europe que les divisions politiques et confessionnelles désunissent : « Nous n'avons pas un instant à perdre, affirma-t-il ; il nous faut jeter dans la balance la puissance d'union du message chrétien » [1].

La Cimade (« Comité Inter-mouvement auprès des évacués », créé en septembre 1939 par les mouvements de jeunesse protestants français), devient de plus en plus, par ses cours, ses rencontres et ses contacts avec des chrétiens de race et de confessions diverses, un lieu d'expérience et de réflexion œcuméniques. Les journées du 20 au 29 juillet qui auront lieu à Sainte-Colombe-lez-Vienne (Isère), seront consacrées à l'étude du *Credo*. Des orateurs anglican, catholique, orthodoxe et protestant ont été invités à y exposer la doctrine de la Sainte Trinité.

Mouvement œcuménique.

Le fascicule d'avril (IX, 3) de The Ecumenical Review a un contenu varié. Des problèmes d'évangélisme sont traités par Theodore Otto Wedel (Église épiscopalienne protestante des États-Unis) dans *Evangelism's Threefold Witness: Kerygma, Koinonia, Diakonia,* trois formes de « communication » dont certaines sont examinées par E. H. Robertson dans la bibliographie. Roger Mehl (réformé) : *The Ecclesiological Significance of the World Council of Churches from a Roman Catholic Standpoint* est une appréciation de G. Thils : *Histoire doctrinale du Mouvement œcuménique.*

Le livre y est salué chaleureusement à titre de collaboration « qui commence à se faire entre théologiens romains et non romains non pas au sein du Conseil œcuménique mais grâce à lui » (p. 240). R. M. en admire la compétence et l'objectivité qui sont telles qu'il aurait pu être écrit par un des départements du Conseil. Il se livre ensuite à une espèce de dialogue ecclésiologique avec G. Th. dont tout ecclésiologue pourra profiter.

1. Cfr *SŒPI* 7 juin.

Theology and Political Thought in the Western World par REINHOLD NIEBUHR se limite à la théologie réformée. A la demande d'un Comité de l'Église d'Angleterre, JOHN A. T. ROBINSON, *Fellow* et *Dean* de *Clare College* à Cambridge, a écrit un mémoire : *Intercommunion and Concelebration* où il expose ses idées, fruits de son expérience liturgique au collège, au sujet du même point du rapport *Foi et Constitution* d'Evanston 1954. H. R. WEBER, secrétaire exécutif du département du laïcat du Conseil œcuménique : *A Greenhorn's Impression of the People of God in North America*, répond bien à son titre et à la fonction de son auteur.

Dans l'*Ecumenical Chronicle* on trouve une synthèse des principales recensions de *A History of the Ecumenical Movement*, par MARGARET RHODES GOODARE ; Une *Survey of Church Union Negotiations* que J. ROBERT NELSON, secrétaire exécutif de *Foi et Constitution* donne pour la troisième fois en supplément à S. C. NEILL, *Towards Church Union 1937-1952* ; bien que les Églises orthodoxes n'y figurent pas, il existe entre elles et les anglicans ainsi que d'autres Églises orientales, des réunions non officielles mais sérieuses, nous est-il dit plus loin (p. 323). F. HOUSE, directeur de la Division de l'Action du Conseil œcuménique, examine *The Ecumenical Significance of the Patriarchate of Constantinople* depuis Grégoire de Nazianze jusqu'à nos jours en guise de commentaire de la phrase prononcée en 1922 par Randall Davidson de Cantorbéry : « la persistance du patriarcat à Constantinople est profondément importante pour toute l'Église » ; il conclut par des vœux pour que ce patriarcat continue son précieux *leadership* parmi les Églises orthodoxes et dans le Mouvement œcuménique.

Suivent le *World Council Diary*, très instructif comme toujours sur la « politique » du Conseil, et la Bibliographie.

Après l'ajournement des conversations entre le Patriarcat de Moscou et le Conseil œcuménique, aucun détail nouveau concernant la date de cette rencontre n'a été communiqué. Mais le métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna, chef de la section des relations étrangères du patriarcat de Moscou de l'Église orthodoxe russe et membre du Saint-Synode, a envoyé des messages personnels de Pâques à un certain nombre de dirigeants du mouvement œcuménique [1].

1. Cfr *SŒPI* 3 mai.

Le 20 mars, le Saint-Synode de l'ÉGLISE DE GRÈCE a décidé que cette Église ne participerait pas au Mouvement œcuménique comme membre organique de ses différents conseils, mais suivrait les travaux de ceux-ci en y envoyant des théologiens laïcs, professeurs des facultés de théologie, en qualité d'observateurs [1]. Ultérieurement, il fut précisé que l'interdiction *(sic)* ne frappait que les ecclésiastiques, les laïcs restant libres d'y participer comme par le passé [2]. Ces mesures signifient, paraît-il, que l'Église de Grèce demeure membre du Conseil œcuménique, mais qu'elle ne veut pas y engager son clergé, et refuse surtout de s'y faire représenter par des évêques. Le 8 mai, le Saint-Synode a pris connaissance d'un mémoire signé par quelques professeurs de la faculté de théologie d'Athènes ; il s'agit des professeurs H. ALIVISATOS, G. KONIDARIS, B. VELLAS et C. BONIS. Le Saint-Synode a déclaré ce mémoire irrecevable [3]. Sur quoi le prof. Alivisatos, un des vétérans du mouvement œcuménique, a donné sa démission comme secrétaire général de la Commission synodale chargée des rapports avec les Églises étrangères [4].

Dans *Ökumenische Rundschau*, avril 1957, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, à l'occasion de récentes publications de Hans ASMUSSEN, a abordé le sujet des IMPLICATIONS POLITIQUES du mouvement œcuménique : *Zu Asmussens Äusserungen über die politische Bedeutung der ökumenischen Bewegung* (pp. 88-91).

30 juin 1957.

1. Cfr *E* 1er avril ; *En* 20 avril.
2. Cfr *E* 15 avril.
3. Cfr *E* 15 mai ; *VUC* mai-juin, pp. 52-54.
4. Cfr *SŒPI* 21 juin. Les autres membres de cette Commission sont : L'Archevêque Mgr DOROTHEOS d'Athènes (†), les métropolites PHILARETOS de Syros, THEOKLITOS de Patras et KALLINIKOS de Kassandria ; et les professeurs Panagiotis BRATSIOTIS et Basile IOANNIDIS.

Notes et documents.

1. Un événement en œcuménisme catholique.

Des théologiens catholiques, trop nombreux peut-être, ont cherché naguère à dégager des documents du Conseil œcuménique un consensus ecclésiologique, ce en quoi ils se sont récemment attiré l'amical reproche de M. Visser 't Hooft, son secrétaire général (cfr *The Ecumenial Review*, VIII, p. 194 sv.).

Une thèse présentée à l'Institut d'études internationales de Genève par un jésuite américain, le R. P. Duff [1], ce qui est déjà très neuf, se distingue de ces études, par deux traits dont on appréciera immédiatement l'intérêt : son sujet, qui est défini comme le *Social Criticism* du Conseil œcuménique et qui est plutôt nouveau en « œcuménisme catholique » parce que les agents de celui-ci se sont cantonnés jusqu'à présent dans le domaine de *Foi et Constitution*; sa documentation : les Archives du Conseil œcuménique et celles du Conseil universel sur la Vie et l'Action qui l'a précédé et partiellement engendré, furent rendues très généreusement accessibles à l'auteur, lequel, en plus, a pu consulter les sociologues œcuméniques les plus représentatifs ; quelque chose de la « Tradition vivante » du Conseil œcuménique y paraît aussi. Livre précieux donc, sans être livresque.

Le P. Duff, s'essaie à un consensus sociologique. Voici comment il s'y prend : pour commencer, il se défend de faire de la théologie ; il résume les documents dont, grâce à des chapitres bien faits sur l'histoire et la nature du Conseil œcuménique, il apprécie l'autorité ; il ne se limite pas seulement à ceux de caractère officiel afin de mieux entrer dans le dialogue œcuménique ; il emploie un langage qu'il croit plus compréhensible à ses lecteurs que celui des sociologues protestants, tout en prétendant rendre exactement leur pensée ; il s'abstient généralement de donner une appréciation catholique

1. EDWARD DUFF, S. J., *The Social Thought of the World Council of Churches*. Londres, Longmans, Green et Cie, 1956 ; in-8, 340 p., 25 sh.

de sa matière ; il la range sous deux chefs : la Philosophie sociale du Conseil œcuménique et sa Politique sociale (aux assemblées d'Amsterdam et d'Evanston) qui toutes deux apportent des contributions jugées intéressantes à la pensée et à la pratique sociales ; elles se résument dans un plus grand respect de la personne humaine. Qu'en advient-il du Consensus sociologique ? Peu de chose, avoue l'A. Un accord négatif : le Conseil refuse d'identifier le christianisme avec quelque groupement politique ou ordre économique que ce soit. Un accord positif : La Société consciente de ses responsabilités *(Responsible Society)* répond le mieux aux principes chrétiens et est une *via media* entre les structures capitaliste et communiste de la Société ; encore vague et pouvant paraître entachée de timidité et de tendance au compromis, cette idée est susceptible de développements et de précisions.

Dans ses conclusions l'auteur se propose d'expliquer la pauvreté de ce Consensus. Il en découvre la raison principale dans la nature même du Conseil œcuménique qui permet la coexistence d'idéologies sociales différentes dans son sein. Il les groupe en deux catégories : l'Éthique des fins qui admet le droit naturel et la légitimité de certaines structures sociales ; on la trouve surtout chez les sociologues anglo-saxons ; l'« Éthique de l'inspiration » qui ne reconnaît pour critère que la Parole de Dieu dans la Bible ; c'est celle du protestantisme continental à condition d'y distinguer, encore une fois, entre la tradition calviniste et la luthérienne. La différence principale entre ces deux éthiques gît dans l'idée que chacune se fait de l'homme et de la légitimité de la théologie naturelle.

Dans un appendice où il lui est permis de déroger à sa résolution de ne pas faire de la théologie, le P. Duff compare cette différence sociologique « la plus profonde » avec celle qui, en ecclésiologie, fut découverte et ainsi baptisée à l'assemblée d'Amsterdam 1948. Comme autre raison du caractère plutôt décevant du Consensus, sont données les déficiences d'organisation du Secrétariat général du Conseil œcuménique et de son département (il serait plus exact de dire : Division) des études.

L'auteur a eu l'heureuse idée, qui, elle aussi, donne à son livre un valeur particulière, de préciser la position spéciale des Églises orthodoxes dans son sujet. D'après lui il ne serait pas pertinent de se demander dans laquelle des deux éthiques ranger la leur, parce qu'elles ne se sont jamais sérieusement occupées des questions sociales « en tant que problèmes de la pensée chrétienne et tâches de la charité chrétienne ». D'où le paradoxe que, tout en insistant en

principe sur la collaboration pratique des chrétiens séparés dans le Mouvement œcuménique, elles n'y ont rien apporté à cet égard. Disons aussi un mot de la bibliographie et de l'index qui terminent le volume : Ceux-ci permettraient à qui le désirerait, d'approfondir les théories sociales qui se trouvent à la base de la pensée sociale du Conseil œcuménique et parmi lesquelles l'œuvre de Reinhold Niebuhr occuperait une des premières places. L'auteur aurait-il été obligé de sortir de sa réserve théologique, ou serait-il tombé dans la manie attribuée par M. Visser 't Hooft aux œcuménistes catholiques de vouloir à tout prix définir une ecclésiologie œcuménique, s'il avait davantage marqué le lien essentiel existant dans la pensée et l'action du Conseil œcuménique entre la sociologie et la mission de l'Église pour le Monde ? La chose lui aurait permis en tout cas de mieux faire ressortir l'évolution de la pensée sociale œcuménique avant et après Oxford 1937 et de mieux comprendre les interactions de Foi et Constitution et de Vie et Action au sein du Conseil œcuménique. L'*Ecumenical Review* de juillet (p. 476-81) publie une recension de l'ouvrage due à D. L. Munby, un technicien de la chose ; il lui reconnaît de grands mérites, mais signale d'importantes inexactitudes de détail, en invitant ses collègues de faire de même, afin d'empêcher que ce livre déjà considéré comme « standard », n'accroisse la « légende œcuménique ».

D. C. LIALINE.

2. Justification de la théologie.

Sous ce titre, Son Exc. Mgr Cassien, recteur de l'Institut russe orthodoxe St-Serge à Paris, se pose dans le *Messager des Étudiants Russes* la question suivante : La théologie a-t-elle besoin d'une justification, en particulier en notre époque [1] ? Dans sa réponse, l'auteur fait ressortir l'importance de la théologie comme science et réagit contre la méfiance rencontrée souvent à ce sujet dans certains milieux orthodoxes. Nous voulons résumer ici ces réflexions qui, croyons-nous, intéresseront nos lecteurs.

L'époque des positivistes, qui refusaient à la théologie la dignité de science, appartient au passé. L'attaque du communisme contre le christianisme et contre la théologie chrétienne marque la fin — un suicide — du positivisme. En principe, la religion des athées

1. Cfr *Vestnik* (Paris), nº 4, 1956, pp. 3-9.

a été battue par le christianisme, bien que la bataille se poursuive encore. Néanmoins, devant l'athéisme toujours militant, le christianisme reste vigilant et ne pourrait plier bagages.

A notre époque, en effet, on parle de tout : non seulement des problèmes de la physique atomique, mais aussi des questions théologiques. Qui, sauf un petit nombre de spécialistes, parlait par exemple avant la première guerre mondiale d'eschatologie ? A l'heure actuelle le mot est sur toutes les lèvres. Or, devant cet intérêt général pour les choses de la théologie, l'Orthodoxie ne doit pas rester indifférente. Il y a un renouveau orthodoxe, mais il n'atteint que très peu de monde ; la majorité de nos frères vivent tout bonnement hors de l'Église ou tout au plus à sa périphérie. Et pourtant, en ce qui concerne les Russes, il y a des instituts de théologie à Paris et à New-York, qui témoignent de la vitalité de la pensée théologique orthodoxe, ce qui pourrait déjà dispenser de tout effort de justification dans ce domaine. Mais non ! La théologie paraît cependant avoir besoin d'une apologie. Et ce n'est plus contre les positivistes qu'il s'agit de se défendre ; ce sont nos milieux conservateurs eux-mêmes qui discréditent le travail théologique. A les entendre, il suffirait de croire « simplement », avec défense de raisonner. La science théologique détruirait la foi. Selon ceux qui parlent ainsi, il vaudrait mieux ne pas toucher aux questions de critique biblique. Mgr Cassien se réfère ici à ses propres expériences d'exégète, ayant été lui-même exposé à des protestations et reproches dans ses travaux sur le Nouveau Testament. Et il y eut aussi, ajoute-t-il, le « chemin de croix du P. Serge Bulgakov, grand chrétien, grand pasteur et grand théologien orthodoxe ». Que de résistance n'a pas dû vaincre le métropolite Euloge pour imposer le silence aux accusateurs du P. Serge et ratifier son orthodoxie ! « Défendre le P. Serge c'était défendre la théologie orthodoxe ».

Les attaques contre la théologie font beaucoup de tort à l'Église, notamment dans sa lutte contre les forces antichrétiennes du communisme athée. Le christianisme est une religion historique et il ne faudrait pas en ébranler les bases solides en minimisant le témoignage des Écritures. Les recherches scientifiques dans ce domaine ont montré la remarquable intégrité de l'Écriture Sainte, en autres mots, l'extraordinaire solidité de ce fondement. Toutefois, cette intégrité concerne l'essentiel : la prédication du Christ et des Apôtres, et les faits principaux de l'économie chrétienne. Les écrits apostoliques ne nous sont pas parvenus sans intermédiaire. Il y a des variantes entre les vieux manuscrits. Les textes révèlent même des

contradictions que les savants n'arrivent pas à accorder. Mais tout cela se rapporte à des détails secondaires. Du point de vue du dogme il n'y a pas de problème : il suffit de se rappeler que l'Esprit-Saint agit par le moyen des hommes, qui, en tant que tels, ont leurs limites. Ce fait doit être reconnu, inutile de le nier. Sinon, nos adversaires en tireront leur profit, faisant croire aux gens peu informés que tout notre édifice ne repose sur rien, tandis qu'en réalité il ne s'agit que de choses accessoires.

« Ceci, dit ici l'auteur, l'Église catholique l'a compris. Nous nous vantons souvent de notre liberté et, à juste titre, nous voyons en elle notre avantage sur les catholiques. L'essence de l'Orthodoxie est en effet la liberté des enfants de Dieu (*Rom.*, 8, 21). Dans la maison du Père nous ne sommes pas esclaves mais fils (*Jean*, 8, 35-36). Mais avec quelle légèreté nous repoussons cette liberté pour nous mettre sous le joug de la servitude ! Ce danger était déjà connu et combattu par l'apôtre Paul, si épris de liberté (*Gal.*, 5, 1). Chez les catholiques tout est réglementé. L'étude de l'Écriture Sainte est également établie dans des limites bien déterminées par des décrets de la Commission biblique pontificale. Et, néanmoins, ils ne craignent pas l'examen scientifique du texte de la Bible. Dans les questions concernant l'origine des différents livres bibliques, ils peuvent même dépasser les limites tracées par cette Commission, je dirais même qu'ils vont plus loin qu'il ne faut. Quoi qu'il en soit, ils se montrent plus libres que nous dans la lutte contre les forces antichrétiennes et dans la défense des bases inébranlables de la foi chrétienne. Leur exemple, disons-le franchement, doit être une leçon pour nous. Au milieu des dangers de notre époque, le labeur théologique n'est pas seulement notre droit mais notre devoir. Si nous nous y soustrayons, nous risquons de tout perdre. Et la victoire remportée jusqu'à présent pourrait se transformer en défaite. Le fait que dans l'émigration russe, parmi les institutions supérieures, les écoles théologiques seules ont pris l'essort s'explique vraisemblablement par le bon sens et un certain instinct chrétien, s'il est permis d'assembler ces mots. En dépit d'un obscurantisme remuant, les Russes orthodoxes à l'étranger, sans peut-être toujours le comprendre, ont au moins senti l'urgence réelle d'une formation théologique à l'époque où nous sommes ».

Mais la théologie n'est pas seulement un moyen de défense. Elle est un but en soi. Comme science sur Dieu, elle est la science par excellence, le sommet de toutes les sciences. Comme telle, la connaissance théologique est notre effort pour Dieu, notre offrande à Lui,

notre sacrifice « raisonnable » ; consciemment ou inconsciemment chaque chrétien sera une telle offrande « vivante » (*Rom.*, 12, 1-2).

Dès l'origine, la connaissance de Dieu fut l'apanage de l'homme, une réalité donnée et un but à poursuivre. La connaissance de Dieu, de Dieu en lui-même, de son action dans la création, de sa volonté concernant notre salut, la théologie, c'est tout cela.

Ceux que nous avons appelés les obscurantistes, estiment que la théologie nuit à la piété. La vraie théologie est au contraire une expression de la vraie piété. Elle jaillit de l'expérience spirituelle et se développe, s'approfondit avec elle. Toute la théologie chrétienne est contenue en germe dans la Bible, mais pour répondre à des questions nouvelles qui surgissent à la lumière de l'expérience spirituelle, elle doit franchir les limites des expressions bibliques. Prenons comme exemple le culte de la Très Sainte Vierge. Théologiquement on en découvre les raisons en partant du Nouveau Testament. Mais il est avant tout la réponse de la conscience de l'Église à la vivante réalité de protection et d'intercession de la Mère de Dieu, à son amour maternel, à ses interventions merveilleuses qui témoignent de son secours, à l'expérience de la prière exaucée. Cette expérience se rapporte donc à l'histoire de l'Église au-delà des limites du Nouveau Testament : les témoignages écrits, liturgiques ou autres, exprimant la vénération pour la Théotokos, contiennent une théologie qui plonge ses racines dans la réalité de la vie chrétienne vécue.

Ainsi en fut-il déjà pour ce qui concerne la doctrine néotestamentaire sur le Saint-Esprit. Ce qui n'est pas encore entièrement discernable chez l'apôtre Paul, devient très transparent chez saint Jean, grâce à des expériences qui lui sont propres. Après Jean, l'Esprit-Saint continue à révéler sa présence dans l'Église et à envoyer ses dons. La théologie s'enrichit de plus en plus en connaissances sur la troisième Personne de la Sainte Trinité. Ainsi de même quant à la connaissance du Père que le Fils nous révèle, Paul et Jean savaient ce que cela veut dire, être « dans le Christ ». Il ne s'agit pas de s'arrêter au Fils : Il est la voie conduisant au Père : « La doctrine de la filiation n'est possible que comme l'expression théologique de ce point culminant de l'expérience spirituelle ».

La piété trouve son expression dans la théologie ; d'autre part la vraie théologie tend vers la piété, elle cherche à se « réaliser ». C'est le double aspect de notre vie au service de Dieu : la parole (logos) et l'acte. Saint Paul parle de la foi agissant par la charité » (*Gal.*, 5, 6), ce qui prend corps dans l'amour de Dieu et du prochain. Pour tout

chrétien il est valable, bien qu'à des degrés différents, que la théologie ne soit jamais sans piété et que la piété ne soit jamais sans théologie, sans ce sacrifice vivant et ce culte spirituel dont parle l'Apôtre.

Notre union avec le Christ est la source de notre expérience spirituelle. Mais elle est aussi la source de notre connaissance, celle-ci supposant la foi et l'amour. Il n'y a de connaissance authentique que quand celui qui connaît pénètre, entre dans l'objet connu. Connaissance est union. La connaissance de Dieu par la théologie implique l'union avec Dieu.

La théologie n'est donc ni seulement ni tellement nécessaire pour défendre la foi : elle est une partie inaliénable, disons mieux : elle est un élément indispensable de notre vie religieuse. Reflet et expression de notre expérience spirituelle, elle est la meilleure part de tout ce que nous avons à offrir à Dieu. *(Résumé par D. T. S.)*.

3. Le Groupement de « L'Amitié ».

Le petit bulletin de l'Association chrétienne de professeurs de collèges, lycées et université, — *L'Amitié* — qui paraît tous les trois mois (Gérant : M. A. Miroglio, Le Pain-de-Sucre, Ste-Adresse, Seine maritime, France) et en est à sa 29[e] année de parution, à donné récemment (avril 1957) une notice sur son programme. Cette association composée en majorité de Français appartenant à différentes confessions chrétiennes, comprend aussi quelques membres à l'étranger, surtout en Angleterre et en Belgique. Ceux de nos lecteurs qui ne connaissent pas encore son activité liront avec profit les lignes suivantes.

« *L'Amitié*, nous dit-on, est issue des contacts amicaux et profonds qui, dans la « Fédération des Associations chrétiennes d'Étudiants », s'étaient établis entre étudiants catholiques, protestants, orthodoxes. Ceux-ci, se plaçant ensemble sur le plan de la foi, essayaient fraternellement d'envisager leurs responsabilités de chrétiens devant des problèmes de tous ordres : pédagogiques, professionnels, sociaux et politiques.

Désireux de continuer leurs échanges, au sortir de l'Université, ils décidèrent, en 1927, de fonder « L'Association Chrétienne des Professeurs » qui maintiendrait, entre les anciens Fédératifs, les liens d'amitié noués dans leur jeunesse et appellerait à y participer tous ceux qui le voudraient. Grâce à un petit bulletin *L'Amitié*, qui leur servait de lien et donna bientôt son nom à l'association, les membres purent aussi plus facilement se retrouver. Bien que fondé

sur un désir d'Unité, le groupement avait à l'origine un caractère plus professionnel et culturel ; mais sa faveur religieuse s'accrut par la suite, et le développement œcuménique accentua la vocation œcuménique de l'*Amitié* ; le souci d'œuvrer dans le sens de l'Unité et de contribuer à la formation d'un climat chrétien entre les confessions chrétiennes est devenu l'essentiel.

Au début, seuls les laïques en étaient membres ; en 1934, pour la première fois, un théologien catholique, professeur de séminaire, participa à une rencontre de l'*Amitié.* Depuis lors, de nombreux prêtres et pasteurs ont participé aux réunions et font partie de l'*Amitié,* ceux qui ont plus spécialement dans leur vie le souci de l'Unité.

Mais l'*Amitié* reste essentiellement un groupement de laïques, dirigé uniquement par des laïques. Elle n'est ni un cercle théologique interconfessionnel, ni un centre de formation œcuménique, comme il en existe en France, sous forme de cercles ou de sessions, sous la direction de spécialistes. Elle est vraiment une «Amitié» entre chrétiens appartenant à des Églises séparées. Elle esasie de vivre le testament du Cardinal Mercier, qui fut une révélation pour l'Abbé Couturier : « Pour s'unir, il faut s'aimer ; pour s'aimer, il faut se connaître ; pour se connaître, il faut aller à la rencontre l'un de l'autre ».

L'*Amitié* est, d'autre part, le seul groupe œcuménique dont la hiérarchie catholique reconnaît l'existence stable en tant que groupe œcuménique. Elle reçoit d'elle toutes permissions pour ses activités ; car ses membres directeurs se font un devoir de la tenir au courant.

Tout est très simple dans son organisation ; il n'y a pas de secrétariat, ni bureau, ni président ; l'Amitié est animée par 4 membres directeurs ; deux appartiennent à l'Église Réformée de France, deux à l'Église Catholique ; ce sont des laïques, membres de l'Enseignement public. Ils prennent de concert toutes les décisions dont les plus importantes sont les rencontres annuelles et la rédaction du bulletin.

Il n'y a ni statuts, ni engagements, seul le désir de se comprendre, de se connaître, de s'aimer fraternellement, et de maintenir, dans la vie trop souvent encombrée et durcie, des contacts fraternels dans la simplicité et la foi. Il existe donc :

1) *des groupes de l'Amitié*, dans les villes ou les régions où les membres des différentes confessions sont assez nombreux et ont le désir et la possibilité de se retrouver avec prêtres et pasteurs ; 2) *des membres isolés* ; 3) *des rencontres annuelles*, de trois à quatre jours, pendant la période des vacances d'été qui sont devenues

l'activité la plus intense de l'*Amitié*. Tantôt dans une maison catholique, tantôt dans une maison protestante ; elles permettent déjà, en vivant dans une communauté de chrétiens, de comprendre mieux les caractères particuliers de la vie d'une Église, fût-ce même de la sienne propre. Ces rencontres se font toujours avec l'autorisation de l'évêque catholique du lieu, qui est tenu au courant de l'ensemble de la rencontre. Elles gardent un caractère très discret et aucune publicité n'est faite à leur sujet.

Au cours de ces dernières années, les plus importantes de ces rencontres eurent lieu au Château d'Argeronne en Normandie (1946) ; en la Communauté de Taizé (1948) ; à Bièvres, à La Roche-Dieu (1950 et 1952) ; au couvent des PP. Dominicains du Saulchoir (1953) ; à l'Abbaye du Bec, en Normandie (1955).

4. Les noces de diamant sacerdotales de dom Lambert Beauduin.

A l'occasion du jubilé de diamant sacerdotal de dom Lambert Beauduin (25 avril 1957), fondateur du monastère de Chevetogne, S. Ém. le Cardinal van Roey, archevêque de Malines, a envoyé au vénéré jubilaire la lettre suivante, qui insiste avant tout sur l'activité liturgique que dom Beauduin exerça dans les premiers temps de son apostolat monastique, et auquel il continua toujours de s'intéresser, même après la fondation du monastère de l'Union. Les témoignages apportés au jubilaire à cette occasion, et qui lui vinrent surtout de ses collaborateurs de la première heure, se sont particulièrement attachés à relever ces mérites :

Archevêché de Malines, le 26 avril 1957.

« Révérend et Cher Père,

» Je tiens à m'associer de loin au grand anniversaire que vous célébrez : soixante années de sacerdoce ! Que de motifs vous avez de rendre grâces à Dieu pour les innombrables faveurs dont il vous a comblé au cours de ces longues années et que par vous il a accordées à des multitudes d'âmes !

» De tout cœur j'unis mon « Te Deum » au vôtre, pour remercier avant tout l'Auteur de tout bien. Mais je tiens aussi à cette occasion, comme archevêque de Malines et Primat de Belgique, à vous exprimer ma profonde reconnaissance pour tout le bien que vous avez accompli au cours de ces douze lustres. L'histoire retiendra votre

nom comme celui d'un des grands pionniers du renouveau liturgique non seulement dans notre pays, mais aussi au-delà de nos frontières : voir aujourd'hui les merveilleux résultats de vos efforts, et voir le mouvement liturgique apporter aux âmes toujours plus de richesses doctrinales et spirituelles, doit certainement être pour vous la plus douce et la plus consolante des récompenses.

» Avec mes très affectueuses félicitations, agréez, je vous prie, Révérend et Cher Père, l'assurance de mes vœux les meilleurs et très cordialement dévoués.

J. E. Cardinal van Roey, Archevêque de Malines ».

En octobre prochain, dom Beauduin célébrera le cinquantième anniversaire de sa profession monastique. La fête qui se fera alors sera en même temps une fête du monastère, où sera particulièrement relevée l'œuvre unioniste et œcuménique de l'ardent apôtre de l'unité chrétienne que fut son fondateur.

Bibliographie.

Erwin R. Goodenough. — Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. V et VI : Fish, Bread and Wine. (Coll. Bollingen Series, 37). New-York, Pantheon Books, 1956 ; in-4, XXII-206 + XII-262 p. et 186 + 269 illustrations, 15 dollars.

Poursuivant la publication de ses travaux sur le symbolisme juif dont nous avons déjà analysé ici les premiers volumes (*Irén.*, XXVIII (1955), pp. 333-334), M. G. nous donne maintenant une étude de grand intérêt sur un thème d'ensemble qui n'est pas spécifiquement juif et que nous pourrions appeler le symbolisme « eucharistique », bien que l'A. ne lui donne pas explicitement ce nom. Il s'agit du symbole du poisson et des monstres marins, du pain et des gâteaux et surtout du vin en relation avec les divers liquides divins. On ne peut songer à signaler même les principaux chefs d'un travail aussi riche et aussi amplement informé sur le symbolisme juif et gréco-romain. On connaît d'autre part la thèse de l'A. : les symboles empruntés par les Juifs au paganisme ambiant montrent que le judaïsme, en dépit de la stricte observance halachique, a été profondément influencé par l'espérance mystique et eschatologique que signifiaient les mêmes symboles dans le paganisme et le christianisme. Contre Dölger, l'A. reprend la thèse de Scheftelowitz sur le symbolisme mystique du poisson dans le judaïsme et l'on doit reconnaître que ses arguments ne sont pas sans valeur. Sur d'autres points, il leur arrive pourtant d'être discutables, comme par exemple lorsqu'il veut voir dans le fragment de rituel de mariage copte publié par Gaselee (Paris copte 129/20), le démarquage chrétien d'un ancien rituel juif de mariage. L'*Historia de Melchisedech* qui forme le fond de la prière sur le pain qui intéresse M. G. n'a rien à voir directement avec le judaïsme. C'est un vieil apocryphe alexandrin auquel ont emprunté les coptes qui aimaient ces histoires bizarres. Cette remarque faite en passant ne doit cependant pas faire perdre de vue la valeur de la documentation de l'A. L'essentiel de sa thèse sur le sacramentalisme de ce symbolisme est parfaitement admissible et l'on ne peut qu'attendre avec intérêt les travaux qu'il nous promet sur les symboles chrétiens. D. E. L.

William F. Arndt and F. Wilbur Gingrich. — A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Cambridge, University Press, 1957 ; in-8, XXXVIII-910 p., £5. 5s.

En 1947, le synode du Missouri (Église luthérienne) a fêté son centenaire. Sur une somme d'argent recueillie à cette occasion, une partie considérable fut prélevée pour former un fonds de recherche savante. Voici un fruit de

cet argent, et un très beau fruit. L'Introduction caractérise généralement le grec néo-testamentaire, rend compte des recherches récentes dans le domaine du grec hellénistique et donne quelques exemples de parallèles fournis par la littérature profane à des expressions bibliques. Ce lexique est plus qu'une simple traduction du Bauer[1]. Une de ses caractéristiques est le grand nombre de renvois à des monographies ou études spécialisées. Prenons quelques mots au hasard : pour des mots comme *τελειόω*, *πληροφορέω* les AA. refusent de trancher et signalent les différents sens possibles; l'art. *λογικός* nous a semblé très inadéquat. Si *λογικὴ θυσία* veut dire sacrifice spirituel, le chercheur aimerait précisément savoir ce qu'est ce sacrifice spirituel, comment il est spirituel et quel est le sacrifice. *Λογικός* serait-il un synonyme de *πνευματικός* qu'on traduit aussi par spirituel ? Heureusement *νοερός* n'est pas retenu par cette littérature, car cela aussi se traduit parfois par spirituel. Or, on peut dire hardiment que ces trois mots n'ont rien de synonymique. *'Οθόνιον* (*linen cloth, bandage*) n'aide pas beaucoup pour trancher la question du suaire de Turin, et pourtant son sens précis est, pensions-nous, parfaitement établi. Une rapide lecture des art. *οἶδα*, *γινώσκω* laisse l'impression que les mots sont interchangeables. C'est peut-être vrai ; on aurait aimé recevoir une orientation, mais aucune comparaison n'est instituée entre les deux mots. Dans d'autres cas on fait ces distinctions, cfr art. *ψυχικός*. *Νόμος*, *χάρις* sont bien traités. P. 544, *obligates* serait peut-être américain pour *obliges* ? Malgré ces quelques critiques, le lexique est excellent et rendra de très grands services.

D. G. B.

Luc H. Grollenberg, O. P. — Atlas de la Bible. Trad. et adapté par René Beaupère, O. P. Paris-Bruxelles, Elsevier, 1955 ; in-4, 158 p., 37 cartes en couleurs, 408 ill.

George Ernest Wright and Floyd Vivian Filson. — The Westminster Historical Atlas to the Bible. Philadelphie, The Westminster Press, Revised Ed. 1956 ; in-4, 130 p., XVIII pl., 88 ph., 7,50 dl.

Le renouveau biblique, les retentissantes découvertes récentes et, donc, l'intérêt grandissant qu'a le grand public pour tout ce qui regarde la Bible, ont suscité nombre de publications ; celles-ci sont nécessaires à qui veut pénétrer dans le texte sacré. Parmi les livres utiles à avoir fréquemment sous les yeux pour comprendre la Bible, il faut compter les Atlas bibliques. Les deux que nous présentons ici sont en tous points recommandables. Il suffit de voir de quels conseillers et de quelles compétences les auteurs de l'un et de l'autre se sont entourés, de voir aussi leur souci scientifique d'exactitude historique, de précision géographique et linguistique pour se sentir en confiance. — Ces deux Atlas ne se ressemblent pas. Aussi, l'un et l'autre seront utiles aux étudiants, même aux professeurs. La confrontation des tables des matières montre la différence des points de vue. Tandis que le R. P. Grollenberg a voulu faire dérouler l'Histoire du Salut, dans l'Atlas de Westminster il s'agit d'une histoire merveilleuse, extraordinaire que tout honnête homme devrait connaître. Le premier est comme une introduction à la lecture de l'Écriture Sainte ; le second contient une histoire, s'appuie davantage sur les découvertes sur lesquelles le dernier chapitre donne l'essentiel. Ce qui ne veut pas dire

que le R. P. Grollenberg les néglige. — Les cartes des deux Atlas se présentent différemment. Celles de l'Atlas de Westminster sont d'un type classique, tandis que celles du R. P. Gr. sont d'un type nouveau et portent en surcharge l'indication des événements qui se sont produits en tel lieu. Mais ce qui donne à ces deux ouvrages un intérêt particulier, c'est l'abondance des vues photographiques où les matériaux archéologiques, la nouveauté des clichés, l'angle de prise de vues (nombreuses par avion) font de leur consultation un véritable voyage aux pays bibliques comme aux pays voisins, ressuscitant un passé six fois millénaire et montrant également l'état actuel. Des Index achèvent ces Atlas. — Les éditeurs se sont surpassés dans la présentation de ces volumes. D. Th. Bt.

Karl Georg Kuhn. — Sifre zu Numeri, unter Verwendung einer Übersetzung von Jakob Winter und mit Beiträgen von Hans Windisch. (Coll. Rabbinische Texte, Zweite Reihe, Tannaitische Midraschim, Band 2, Heft 1-9). Stuttgart, Kohlhammer, 1954-55 ; in-8, 765 p., DM 60.

L'A. nous donne ici avant tout une traduction bien étudiée du commentaire midraschique sur les Nombres. Les notes abondantes montrent avec quel soin il s'est arrêté au moindre détail du texte, non seulement pour les questions techniques, mais également pour mettre en lumière son contenu idéologique. On peut constater aussi un soin tout particulier pour les parallèles du N. T. L'ouvrage dépasse l'importance d'une traduction ; on disposait jusqu'ici de l'édition de H. S. Horovitz *(Sifre ad Numeros, Corpus Tannaïticum* III, 3, 1, Leipzig, 1917), mais sur cette édition devait être collationné le manuscrit de Berlin (Ms. Orient. Quart. 1594). L'A. nous la procure dans une liste de variantes, d'où sont sagement écartées les variantes purement orthographiques, les différences de *scriptio plena* et *defectiva*, etc. Il se rallie aux conclusions de L. Finkelstein (*Prolegomena to an Edition of the Sifre on Deuteronomy*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1931-32) pour reconnaître au manuscrit de Berlin une très grande valeur pour l'établissement du texte. Heft 9 n'achève pas la liste des variantes, mais laisse celle des derniers chapitres à la livraison suivante. D. A. T.

Jean-Jacques von Allmen. — Vocabulaire biblique. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954 ; in-8, 316 p., 17 fr. s.

Dans l'introduction, J.-J. von Allmen indique le but de cette publication, qui consiste à mettre à la portée des pasteurs et des fidèles les fruits des travaux exégétiques spécialisés. Les noms des collaborateurs de ce volume sont une garantie de sa valeur scientifique ; d'un certain point de vue, il constitue une sorte de résumé manuel et vulgarisateur du *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* de Kittel. L'introduction nous apprend également, que les auteurs, tous protestants, des divers articles, ont voulu éviter délibérément tout ce qui pourrait offenser les lecteurs catholiques-romains. De fait nous avons constaté que des sujets très délicats comme par ex. *l'Église, l'Eucharistie, les œuvres* (et encore bien d'autres) ont été traités de telle façon que leur exposé nous impose très peu de restrictions. A peine quelques articles contiennent-ils toutefois une certaine note qu'on

ne pourrait même pas appeler agressive : nous pensons surtout aux articles *Marie*, *Pierre* (en ce qui concerne la transmission de la primauté aux successeurs de saint Pierre), *Sacerdoce* (en ce qui concerne le sacerdoce institutionnel), *Sacrifice*, *Royaume de Dieu*, *Tradition* (en ce qui concerne les relations entre l'Écriture et la tradition). Notons qu'à travers bien des articles, on peut remarquer en même temps le souci de ne pas heurter les convictions des catholiques et d'autre part, les signes qui nous font expérimenter douloureusement tout ce qui divise encore les frères chrétiens. D'un autre point de vue, certains regretteront peut-être l'utilisation (à la p. 59) de *Hébr.*, VI, 6, texte dont l'exégèse est encore sujette à discusson ; ajoutons toutefois que l'article *Croix* de Ch. Masson, dont il s'agit ici, est très intéressant au point de vue biblique. Ceux qui voudront recourir à cet ouvrage trouveront en lui une aide précieuse pour l'intelligence des saintes Écritures. Cette publication est en outre le témoignage de l'esprit vraiment œcuménique qui anime un grand nombre de protestants. D. M. v. d. H.

J. Liébaert. — La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la controverse nestorienne. (Mémoires et Travaux publiés par les professeurs des Facultés Catholiques de Lille, n° 58). Lille, Facultés Catholiques, 1951 ; in-8, 253 p.

Saint Cyrille d'Alexandrie est surtout connu comme champion de l'unité du Christ contre les erreurs nestoriennes. Mais sa christologie antérieure à 428 méritait une étude approfondie. M. Liébaert l'a entreprise en historien des doctrines, de façon très objective. Ses résultats, quoique limités, sont très remarquables. Il commence par la critique des sources des trois grands ouvrages contre les Ariens : le *Thesaurus*, les sept Dialogues sur la Trinité et le commentaire sur saint Jean, qui sont sûrement antérieurs à 428. Une étude plus poussée des sources du *Thesaurus* y fait ressortir nettement la dépendance très étroite de Cyrille envers les Discours contre les Ariens d'Athanase, qu'il a repris presque en entier. On pressent également une dépendance analogue à l'égard d'un « Contre Eunome », aujourd'hui perdu, de Didyme. Mais on y entrevoit surtout les méthodes de travail de Cyrille et le champ assez restreint de son information : au fond, Cyrille est tout bonnement un Alexandrin peu au courant, en dehors de l'arianisme, des controverses christologiques, des dangers de l'apollinarisme, des développements exégétiques et doctrinaux réalisés outre-mer et spécialement par l'École d'Antioche. La deuxième partie montre que « dans son ensemble, l'argumentation christologique de saint Cyrille contre les Ariens demeure exactement dans la ligne de saint Athanase » (p. 143). S'il a cru devoir « adoucir et édulcorer la forme », ce n'est que pour la rendre plus acceptable, sans la transformer ni lui ajouter d'indispensables compléments. Cet accord des deux Alexandrins est vraiment typique : pour réfuter les objections ariennes touchant la science du Christ, les dons reçus par lui, les « passions » et le progrès de sa vie intellectuelle et morale, ils ne font jamais entrer en ligne de compte la psychologie humaine du Verbe Incarné, mais ils réfèrent simplement le tout à la « chair » du Christ. La troisième partie synthétise l'ensemble de la christologie cyrillienne d'avant 428. Une formule peut la caractériser : c'est le schéma Verbe-chair, développé dans une perspective platonicienne où il suffit à un esprit d'être uni à une chair humaine pour qu'il soit vraiment un homme. Bien sûr, ce schéma n'exclut nullement l'âme humaine du Christ, mais il ne l'exige pas. Même

lorsque Cyrille professe sa foi en l'existence de cette âme, son *système* théologique n'en a pas besoin et se construit sans l'y introduire organiquement. Telles sont les conclusions de ce livre vigoureux et bien bâti. Elles prolongent celles de M. Richard sur la christologie athanasienne. Pour que cette interprétation, qui paraît çà et là légèrement durcie, puisse être admise sans réserve, il faudra que l'enquête soit poursuivie par l'auteur à travers les autres œuvres de saint Cyrille, ce que nous souhaitons pour le plus grand profit des études positives. D. G. G.

H.-M. Diepen. — **Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine.** Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne. Oosterhout (Pays-Bas), Éditions de Saint-Michel, 1953 ; in-4, 128 p.

Ce livre attire l'attention par son format insolite (30 × 19 cm) et sa présentation typographique extrêmement soignée et élégante. (Les coquilles y sont rares ; signalons néanmoins parmi les plus notables, p. 117 : *ex* au lieu de *in* ; p. 102, on rencontre à deux reprises la date de 435 pour 453). Œuvre du cyrillien militant qu'est dom Diepen, ce livre nous apporte tout ce à quoi on pouvait s'attendre étant donné ses publications antérieures. Dans une première partie, la christologie des anatoliens, Théodore de Mopsueste et les autres amis de Nestorius, est exposée et appréciée sans aucune indulgence. On y lit en filigrane une préfiguration de la théologie du Père Déodat de Basly pour laquelle on sait que dom Diepen ne nourrit pas une particulière sympathie. Dans ce tableau, on chercherait en vain un effort de sympathie envers les théologiens d'Antioche, ou un souci de comprendre leur mentalité, les erreurs qui les préoccupent, leur façon à eux d'aborder le mystère du Verbe-Incarné, leur vocabulaire et surtout le scandale que leur cause la théologie personnelle de saint Cyrille. Cette christologie de l'*Assumptus Homo* est condamnée en bloc d'un point de vue métaphysique: « Les amis de Nestorius ont diminué l'union hypostatique. Ils l'ont donc niée », p. 42. A propos de la paix de 433, on s'étonne d'une tentative désespérée pour établir qu'elle ne fut pas un compromis. Pourquoi vouloir enlever ce titre de gloire aux grands évêques, Cyrille, Jean, Théodoret, qui ont fait montre d'une véritable grandeur d'âme, rare chez les théologiens, et réalisé entre eux un accord où chacun, par amour de l'Église et de son unité, consentait à mettre de l'eau dans son vin ? Peut-on vraiment traduire *conscribere epistolam* par : signer une lettre ? (p. 35). — La deuxième partie étudie en détail le sort de cette christologie anatolienne à Chalcédoine. Il en ressort clairement que l'assemblée est cyrillienne de cœur, le tome de Léon n'ayant été accepté qu'après démonstration de son accord possible avec Cyrille. Mais il n'en reste pas moins que le Concile a délibérément abandonné ses deux formules favorites les plus suspectes d'apollinarisme : *μία φύσις* et *ἐκ δύο φύσεων*, et réhabilité Ibas et Théodoret. On rencontre p. 67 cet étonnant paradoxe : la théologie d'Eutychès et de Dioscore était en réalité anti-cyrillienne. Dom Diepen sera-t-il suivi en cela ? Nous en doutons. La troisième partie très brève, fait un peu figure de hors-d'œuvre dans l'ensemble. Elle fait bien ressortir le rôle de la modération romaine qui finalement l'emporte sur les passions partisanes pour aboutir à une définition admirablement équilibrée. — La conclusion du livre renferme des assertions bien étonnantes. Des érudits de la valeur de E. Amann, R. Devreesse et M. Richard se voient imputer « une légèreté inouïe » (p. 122) dans leurs affirmations relatives aux Trois-Chapitres !

Admettra-t-on facilement que « le courant alexandrin, *l'unique vrai* (c'est nous qui soulignons), n'avait besoin d'aucun complément, sinon dans sa formulation. L'Église d'Alexandrie possédait la foi catholique » (p. 120)? Que de nuances réclamerait-on justement ! Dans ces prodromes de la triste histoire des Trois-Chapitres, on trouve des aperçus pleins d'intérêt qui supposent un matéri' ' de très bonne qualité ; mais on souhaiterait des interprétations plus objectives.

D. G. G.

Phi' 'ue de Mabboug. — Homélies. Introduction, traduction et notes p. Eugène LEMOINE. (Coll. Sources chrétiennes, 44). Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, 564 p.

Ce volume décevra ceux des lecteurs qui se sont habitués à sacrifier la lecture du texte à celle de l'introduction. Ici l'introduction est très brève et ne s'occupe guère d'autre chose que du contenu des homélies ; rien de sensationnel à signaler. En revanche ceux qui ont pris goût à la pensée et aux expressions de l'âge patristique trouveront de quoi se satisfaire dans ces treize longues homélies, accessibles maintenant dans un texte qui se lit facilement et agréablement. L'original syriaque a été édité au siècle dernier par Wallis Budge accompagné d'une traduction anglaise (E. A. Wallis Budge, *The Discourses of Philoxenus*, 2 vol., Londres 1894). Budge avait édité d'après huit manuscrits du *British Museum*, allant du VIe au Xe siècle, en ignorant ou en négligeant un manuscrit de la Bibliothèque Nationale (Paris) du XIIIe siècle, cité dans le catalogue de Zotenberg (Catalogue des Mss. syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale, p. 149. = syr. 201 ; fol. 1 à 162. Le commencement manque). A. Vaschalde l'a signalé dans le chapitre sur les éditions dans son ouvrage: *Three Letters of Philoxenus* (Rome 1902). On aurait donc pu souhaiter que le courageux travailleur, qui se mit à une nouvelle traduction des *Homélies*, nous donnât aussi une petite étude complémentaire sur le manuscrit de la B. N. Quant à la traduction, elle est fidèle, élégante, non littéraliste. Sans doute est-ce un mérite de l'A. que d'avoir fait sa traduction sur l'original, sans avoir utilisé la traduction anglaise. Sa traduction aussi bien que les tables et la liste des références bibliques sont indépendantes du travail de son prédécesseur. Cependant, on aurait pu souhaiter une courte justification des passages où il s'éloigne plus sensiblement de la traduction de Budge. Les notes ne sont vraiment pas abondantes ; c'est une lacune pour un texte qui suscite quelquefois des points d'interrogation chez le lecteur. Mais après tout, nous ne connaissons pas encore très bien la doctrine ascétique de Philoxène dans toutes ses conséquences. Il était peut-être plus sage de s'abstenir de commentaire, aussi longtemps que ses nombreux écrits ascétiques restent inédits. A l'absence de notes correspond logiq· ·ment l'absence d'une introduction développée. Ce n'est pas celle-ci d'ailleurs qui est la plus importante. Cependant, l'A. y a construit une hypothèse, qui n'est pas restée sans suite. Il constate une double série d'homélies traitant le même sujet d'un point de vue différent. La première serait morale, la seconde mystique. Les deux séries seraient composées à des époques différentes et réunies plus tard en un seul recueil. Cette hypothèse devait rencontrer aussitôt l'opposition du P. Hausherr dans un savant article (*Orientalia christiana periodica*, XX (1957) p. 71 sv.) où l'éminent connaisseur des Pères de l'Église, depuis long-

temps familiarisé avec les *Homélies*, se montre particulièrement sensible et averti des problèmes de la mystique, et toujours prêt à défendre l'orthodoxie dans ce domaine. Pour lui, les éléments moraux et mystiques ne s'opposent pas et n'entraînent pas deux compositions différentes. Nous croyons devoir nous rallier à cette critique. Ceci ne nous empêche pas cependant de considérer le travail de E. L. comme très bien réussi dans le cadre de la collection *Sources Chrétiennes*. En outre, il présente un volume qui ne fait pas double emploi avec celui de Budge. Il a attiré aussi une nouvelle fois l'attention sur la doctrine spirituelle de Philoxène. L'examen des rapports entre les *Homélies* et le *Liber Graduum* est à l'étude. De même, l'édition d'un court traité de Philoxène sur l'inhabitation du Saint-Esprit. Nous souhaitons enfin que E. L. puisse continuer son travail dans ce domaine.

D. A. T.

L. Th. A. Lorié, S. J. — Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii. (Latinitas Christianorum Primaeva, 11). Nimègue, Dekker, 1955 ; in-8, 180 p., 8,90 fl.

Cette étude de sémantique comparée démontre une nouvelle fois la fécondité de la méthode pratiquée par Christine Mohrmann, directrice de la collection. L'analyse porte directement sur les deux versions latines anciennes de la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, la version anonyme publiée par G. Garitte et celle d'Évagre. Pour porter un jugement plus appuyé, l'A. a parcouru la littérature ascétique latine antérieure à saint Benoît. Après des considérations générales sur la vieille version anonyme, il analyse le traitement des termes relatifs à l'état monastique, à l'ascèse, la perfection et la mystique. En conclusion, Évagre utilise déjà une terminologie plus évoluée et plus étudiée que son devancier sans forger cependant de jargon d'initiés. Il y a peu de néologismes mais que d'emprunts directs au grec. Ainsi, *monachus* dans la première version a encore le sens de solitaire tandis que chez Évagre il signifie moine simplement. *Askêsis* a tourmenté durement les deux traducteurs ; ils l'ont rendu de diverses façons. L'*apatheia* et l'*acedia* ne sont pas encore comprises comme des déformations professionnelles du moine. Bref, méthode et précision sont les mérites principaux de cette étude.

D. M. F.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Vol. IV/2. Ratisbonne, Pustet, 1956 ; in-8, 496 p.

Cette seconde partie de 1956 est assez chargée. W. Dürig publie une édition critique des bénédictions épiscopales du *Benedictionale Frisingense vetus* sur lesquelles dom G. Morin avait jadis attiré l'attention. Puis vient un article complexe de P. de Jong où, poursuivant ses études sur la commixtion, il modifie ses positions. On fera bien de se reporter à l'article de dom B. Capelle dans les *Mélanges Andrieu*, p. 65-78. H. Frank retrace l'histoire des rites funéraires en usage dans le diocèse de Trèves jusqu'en 1950 : *Agenda mortuorum* du IXe siècle et textes plus anciens. Dom B. Neunheuser fait alors le point sur la question de la présence mystérique dans la littérature récente et les comptes rendus. Dom L. Eizenhöfer recherche à l'aide d'une masse de textes parallèles le sens exact de la formule d'introduction au *Pater* dans la messe romaine. Dom O. Heiming montre que certaines préfaces (de Carême pour la plupart) du supplément alcui-

nien sont des oraisons du Gélasien du VIII[e] siècle retravaillées. Enfin Anton M. Mayer replace le Suaire de Turin dans le cadre dévotionnel (ostension des reliques) qui a fait éclore cette pièce au bas moyen âge. Le *Literaturbericht* de 50 pages comporte une section générale, une section centrée sur les liturgies réformées et une autre sur la liturgie monastique.

D. H. M.

Louis Bouyer. — Liturgical Piety. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1955 ; in-8, 284 p., 4,75 dl.

Cet ouvrage se présente surtout comme un exposé historique et doctrinal de l'essence de la liturgie chrétienne et de ses différentes manifestations, ainsi que de la relation entre la liturgie et les dévotions modernes, et encore entre la liturgie et le monde. On y trouvera aussi une appréciation de la conception liturgique aux différentes époques et une analyse du mouvement liturgique au XVIII[e] siècle et à notre époque, dans laquelle l'A. considère l'œuvre de dom Lambert Beauduin comme le tournant décisif. Deux idées dominent cette étude. C'est d'abord l'idée de la Parole de Dieu convoquant le Peuple de Dieu par le ministère apostolique. Ensuite il y a l'idée du Mystère : l'A. examine et approfondit la théorie de D. Casel ; il la modifie jusqu'à un certain degré, en lui donnant une base biblique (la doctrine paulinienne du mystère). Ces deux idées qui se tiennent étroitement, confèrent une grande cohésion à l'exposé de l'A. Les rectifications de détail qu'on pourra peut-être apporter à cette étude, ne lui enlèveront jamais sa valeur réelle, celle d'ouvrir des perspectives nouvelles, tant au point de vue spirituel et pastoral qu'au point de vue liturgique. — L'appendice qui traite des études liturgiques anciennes et modernes, à caractère historique, théologique et canonique, présente une documentation très riche et des suggestions intéressantes. *Irénikon* reviendra ultérieurement sur la traduction française de ce livre remarquable à beaucoup de points de vue, qui a paru récemment aux *Éditions du Cerf.*

D. M. v. d. H.

Anthony A. Stephenson, S. J. — Anglican Orders. Londres, Burns et Oates, 1956 ; in-8, 76 p., 7/6.

Francis Clark, S. J. — Anglican Orders and Defect of Intention. Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 216 p., 25/–

Ces deux livres, dus l'un et l'autre à des Pères de la Compagnie de Jésus, ont été suscités par une reprise des discussions concernant les ordres anglicans, à l'occasion de l'affaire de l'Inde du Sud. Le P. S. répond directement à plusieurs auteurs anglicans, en particulier au Dr. E. L. Mascall. Son exposé n'est pas exempt d'un certain feu. Son confrère, le P. C., nous donne un modèle de discussion reposée et courtoise. Il consacre surtout son travail à une analyse de la question de l'intention dans la Bulle *Apostolicae Curae.* Il expose en détail les sept interprétations courantes et retient, en la justifiant, celle qui lui paraît la bonne. Son dernier chapitre qui s'attache aux problèmes posés par la forme est particulièrement remarquable pour ses mises au point. C'est avec le P. S., qui dans *Theology* se qualifie lui-même de *resolute minimizer* que nous nous trouverions d'accord sur l'intention : il suffit que l'on pose sérieusement la matière et la forme correctes. Ce n'est donc qu'une conséquence de la forme. Si

cette dernière est exactement celle de l'Église, le rite est valide : c'est le cas des baptêmes méthodistes d'Océanie et des baptêmes protestants en général : le contexte objectif ou subjectif n'intervient pas. Si la forme n'est pas clairement celle de l'Église, il faut faire appel au contexte objectif. C'est le cas des ordinations anglicanes. Nous pensons qu'il y a intérêt à lire sur la forme la p. 189, où le P. C. précise exactement ce qui est affirmé, mais aussi ce qui ne l'est pas par *Apostolicae Curae*. Les deux commentateurs sont d'accord pour l'essentiel, mais ici le P. C. est plus nuancé que son confrère.

D. H. M.

W. A. Visser 't Hooft. — Le Renouveau de l'Église. (Coll. Nouvelle série théologique). Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 88 p.

Ce volume contient les conférences que l'A. a prononcées au *Mansfield College* (congrégationaliste) d'Oxford en 1955. Il y commente avec toute l'autorité que lui donne sa longue expérience, non pas — il le récuse formellement dans l'Introduction — sa fonction de secrétaire général du Conseil œcuménique, la fameuse expression « Que l'Église soit l'Église » qui résume, comme tout le monde le sait, le but du Mouvement œcuménique ; il le fait d'une façon exégétique et historique, celle-ci plus rapide. Dans la Bible, Unité et Renouveau de l'Église sont étroitement liés tandis que dans l'histoire de l'Église, dont la connaissance est encore trop imparfaite, ils ont souvent été dissociés ; les renouveaux, même récents, en ont perdu le caractère eschatologique de Nouvelle Création qu'affirme la Bible. Le renouveau véritable — et c'est à en préciser la nature que ces pages sont consacrées — ne peut se réaliser dans l'Église que par la Bible, et dans le Monde, par l'Église bibliquement réformée, par conséquent, au cours de cette dernière réforme, par le Conseil œcuménique des Églises, qui en est l'instrument. — C'est la base biblique de cette thèse qui est, il va de soi, très discutable ; elle est exposée dans les chapitres : *L'ancienne Alliance et son renouveau ; La nouvelle Alliance et la nouvelle création.* Si les renouveaux d'alors et de maintenant sont dits différents, l'Église, elle, sous les deux économies, reste toujours sujette à l'apostasie, une *Ecclesia peccatorum*. Quand l'Église s'arroge l'infaillibilité, elle se suicide. On reconnaît ici un point essentiel, sinon le plus essentiel, de l'ecclésiologie protestante. La lecture de l'opuscule est indispensable à quiconque désire suivre intelligemment les destinées du Mouvement œcuménique contemporain.

D. C. L.

Métropolite Nicolas. — Sermons. Paris, Éditions de l'Église Patriarcale russe, 1956 ; in-8, p. 458.

S. Ém. Mgr Nicolas, métropolite des diocèses suburbicaires de Kruticy et Kolomna, membre du Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe, a eu une carrière épiscopale très remplie : trente-cinq années passées dans les circonstances les plus difficiles. Avant et après la dernière guerre mondiale, il s'est dévoué à rallier autour du Patriarche de Moscou les juridictions russes dispersées à travers l'univers et, depuis 1948, il s'est consacré corps et âme à la propagande en faveur de la Paix mondiale, préconisée par le Gouvernement soviétique. Il a déployé au service de cette cause, aussi bien en Russie qu'à l'étranger, toutes les ressources de son remar-

quable talent oratoire et a mis à profit sa maîtrise de la langue maternelle. Deux recueils de ses discours et sermons ont été publiés en russe après la guerre, dont le dernier date de 1950. Ces discours et sermons, avant comme après 1950, furent publiés d'abord par le Journal mensuel du Patriarcat de Moscou. En 1952 et 1955 le Patriarcat de Moscou, sous les titres de *Défendons la Paix* et *Pour la Paix* publiait en français en tirage à part les plus remarquables *Discours* du métropolite Nicolas, prononcés aux réunions du Conseil mondial de la Paix, et, en 1956, seulement un recueil des meilleurs sermons, parus auparavant dans le Journal du Patriarcat et traduits en français. *Irénikon* a publié en 1952 (t. XXV, p. 207 et suiv.) un long compte rendu du recueil des *Discours* et des *Sermons* parus en russe en 1950. Déjà alors on déplorait, dans les discours au service d'une cause éminemment pacifique, les diatribes injustifiées contre l'Église catholique et le Vatican, qui tranchaient si vivement avec la sérénité tout évangélique des sermons. Il y avait dans la même personnalité deux activités nettement séparées, celle de l'Église et celle de l'État, la part de Dieu et celle de César. On doit se réjouir à présent de constater que si le ton agressif n'avait laissé que quelques traces dans les discours en français publiés en 1952, il a complètement disparu en 1955 ; on trouvera même dans ce recueil un hommage discret au Pape Pie XII (p. 73). En lisant les sermons, on est aussitôt sous le charme de cette éloquence toute populaire, au point qu'on se croirait un peu revenu à l'époque patristique : l'évêque est au milieu de son peuple, il se met à son niveau, il évoque ses préoccupations et se fait comprendre des fidèles les plus simples ; l'évangile s'anime, les textes sacrés abondent et s'enchâssent dans l'exposé avec ces nuances de pensée que la langue russe peut donner et qu'hélas ! le français ne peut égaler. Jamais une allusion directe à un événement politique, alors que dans les *Discours*, on chercherait en vain une allusion à la parole de Dieu. Le métropolite prêche sur les fêtes liturgiques, sur les saints, les icones vénérées, les vertus chrétiennes ; parfois c'est un simple détail de la célébration qui fournit le thème comme ce sermon sur la formule de bénédiction du prêtre : « Paix à tous ». Il prêche souvent dans les églises de Moscou et on comprend que les foules de fidèles ne se lassent pas de venir l'entendre, de remplir les temples pour l'écouter et retrouver chez ce pasteur le souffle et l'inspiration de la sainte et vénérable Orthodoxie.

D. T. B.

Prof. Archimandrite Cyprien (Kern). — **Pravoslavnoe Pastyrskoe Služenie.** (Le ministère pastoral orthodoxe, en russe). Extraits d'un cours sur la théologie pastorale. Paris, Éditions du Journal « Věčnoe », 1957 ; in-8, 256 p.

L'A., professeur à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris et bien connu des lecteurs d'*Irénikon*, expose et explique dans une Postface les limites sinon les lacunes de son livre qui ne prétend être ni un traité ni un cours de pastorale mais une espèce d'introduction *(posobie)* ; il avoue, p. ex., avoir omis les questions sociales par manque total d'attrait et de goût pour elles. Le sujet est divisé en deux parties : la première ne porte pas de titre ; il aurait pu être : le Pastorat et le Pasteur. Le deuxième est intitulé : la Cure des âmes. Partout le P. C. montre de l'ouverture envers les questions psy-

chologiques même contemporaines (d'où le chapitre sur la psychiâtrie pastorale) mais aucune envers la scolastique. Il enracine son «psychologisme» dans les Pères ascétiques de l'Orient chrétien auxquels il attribue une valeur absolue. Toute réserve envers leur psychologie où la philosophie de leur époque a eu sa large part pourtant, lui paraîtrait sans doute une trahison de l'Orthodoxie dont le caractère propre serait précisément de s'attacher avec une vénération excluant toute critique, à cette tradition. D. C. L.

Dom Robert Lemoine. — Le Droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers. (Coll. « Museum Lessianum »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, *632* p., *400* fr.

Ce livre fournit une importante étude sur la genèse et le droit des Instituts séculiers. Après des considérations sur l'état de perfection, l'A. étudie en détail les étapes qui ont mené lentement et difficilement à détacher ce concept d'état de perfection de sa connexion primitive et, croyait-on, nécessaire avec les vœux solennels et le concept concret de « réguliers ». Au travers des Congrégations masculines et féminines fondées à partir du XVIe s., l'A. montre le lent cheminement des idées qui a permis finalement d'étendre même aux congrégations à vœux simples le concept de « religieux », position définitivement acquise à partir du C.I.C. seulement. Dans ce développement, une part très grande revient aux innombrables congrégations fondées depuis la Révolution française ; mais à côté de celles-ci dom L. fait apparaître le lent développement de groupements, d'abord secrets, de pieuses personnes, de prêtres séculiers, qui, sans rien changer à leur manière de vivre extérieure, se liaient par des vœux. C'est le début des Instituts séculiers. La dernière partie du livre nous donne une étude juridique du statut maintenant accordé à ces Instituts par le droit commun de l'Église. D. G. B.

Αἱ συνοδικαὶ Ἐγκύκλιοι ἐκδιδόμεναι ὑπὸ τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπὶ τῇ 100ῇ περιόδῳ τῶν ἐργασιῶν αὐτῆς. Τόμος Α' (1901-1933). Athènes, Apostoliki Diakonia, 1955 ; in-8, 728 p.

Le besoin de disposer d'un recueil des encycliques du Saint-Synode de l'Église de Grèce se faisait sentir depuis longtemps ; celui-ci en a décidé la publication à l'occasion de sa centième période synodale (1954-1955). Des éditions ont été entreprises durant les premières décades, en 1854, 1860 et 1877, mais la plus abordable est la collection publiée par l'archimandrite Stéphane Yiannopoulos en 1901 qui rassemble les documents depuis 1833 jusqu'à 1900. C'est en réalité ce volume que le Saint-Synode complète aujourd'hui. L'abondance de matière nécessitera deux volumes. Contrairement à la *Syllogé* de S. Yiannopoulos dont le plan était méthodique, on s'est tenu ici à l'ordre chronologique. Chaque document — ce premier tome en comporte 665 — est précédé de la référence d'archives et d'un sommaire, et suivi de la date et des signatures complètes. Semblable recueil est assurément insuffisant par son caractère formel à construire une histoire de l'Église de Grèce ; à cela s'ajoute que la juridiction du Saint-Synode ne s'étend aux éparchies de la Nouvelle Grèce que depuis le tome synodique patriarcal du 4 septembre 1928. Il est remarquable de constater la sollicitude de l'Église pour toutes les questions de la vie

religieuse dès qu'on lui laisse le moyen d'agir efficacement. La dignité du culte, l'ordre des cérémonies occasionnelles, la prédication et la réforme incessante des mœurs dans l'Église, les monastères et le peuple, les nominations épiscopales et les questions canoniques, la fondation d'œuvres de bienfaisance, la recommandation de publications, la dénonciation des influences hostiles à l'Église, comme la franc-maçonnerie et le communisme, tels sont les sujets le plus fréquemment abordés. La controverse vétéro-calendriste préoccupe la hiérarchie bien au-delà de son gré. L'agitation des sectes a semblé, par périodes, redoutable. Il fut question aussi de l'éventualité d'un concile œcuménique. Des questions plus actuelles encore, prendront place dans le second volume, dont les suppléments augmenteront encore l'utilité. D. M. F.

E. W. F. Tomlin. — Living and Knowing. Londres, Faber, 1955 ; in-8, 285 p.

Cet ouvrage qui se dit un « bref essai théologique » (p. 11) est un plaidoyer en faveur de la métaphysique (appelée aussi *méta-biologie*), qui est considérée comme l'explication dernière et valable de la vie et de la connaissance humaines. L'A. passe en revue les différents systèmes philosophiques modernes depuis Descartes jusqu'aux philosophes contemporains, pour montrer comment ces systèmes n'expliquent pas le sens profond et réel de la vie humaine, qui est surnaturel. Notons que, pour l'A., les expressions *nature* et *surnaturel* n'ont pas le même sens que dans la tradition théologique catholique ; la théologie de l'A. est une métaphysique à inspiration aristotélicienne et à terminologie chrétienne, où certaines vérités chrétiennes (comme celle du péché originel) semblent plutôt être des données métaphysiques que des faits révélés et où d'autres (comme celles de la résurrection du Christ et de l'action du Saint-Esprit dans l'âme des fidèles) ne sont pas très bien en place. Ajoutons que certains raisonnements de l'A. nous paraissent un peu fantaisistes. De même son interprétation du quatrième évangile n'est pas assez nuancée. Des remarques très pertinentes (et souvent pleines d'humour) nous révèlent le bon sens et la profondeur philosophique de l'A. D. M. v. d. H.

Nikolaj Berdjaev. — Istoki i smysl russkogo kommunizma. (Les origines et le sens du communisme russe, en russe). Paris. YMCA-Press, 1955 ; in-8, 160 p.

Ce livre a été destiné par son auteur à des lecteurs occidentaux et a paru d'abord en anglais et en allemand en 1937, puis en français, espagnol, italien et hollandais. La *YMCA-Press* a cru intéressant de publier maintenant son texte original. *Irénikon* a donné le compte rendu de l'édition allemande en 1938, XV, p. 119-120. Ajoutons-y que les idées de B. sur le communisme russe n'ont rien perdu de leur intérêt en vingt-cinq ans quant au caractère spécifiquement russe du communisme en URSS et de sa répercussion sur la destinée du communisme international, sauf un peu dans le chapitre sur le *Communisme et le Christianisme*, où il n'a pas prévu la volte-face soviétique de 1943 envers l'Église orthodoxe russe. La raison n'en est-elle pas qu'il identifie trop le Parti communiste et l'État sovié-

tique, qui en fait, ne doivent pas avoir toujours la même politique religieuse *immédiate* ? D. C. L.

Ludolf Müller. — Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjevs. (Coll. Quellen u. Untersuchungen z. Konfessionskunde d. Orthodoxie, 1). Berlin, Evangel. Verlagsanstalt, 1956 ; in-8, 78 p.

L'A. de cette étude montre que la philosophie religieuse de Vl. Solovjev est une synthèse et un système cohérent, que ce système est consciemment ou inconsciemment à la base de tous les ouvrages de Solovjev, et enfin qu'il n'a pas varié avec les étapes de la vie de Solovjev et l'évolution de ses idées en politique, philosophie et religion au cours de sa carrière de penseur original. D. T. B.

Oskar Loorits. — Grundzüge des estnischen Volksglaubens. T. I. (Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akad. för Folklivsforskning 18 : 1). Upsala, Lundequist, 1949 ; in-8, XVI-592 p., 30 kr. suéd.

Ainsi que nous l'avons relevé déjà à propos des récents ouvrages sur le folklore letton, l'A. de celui-ci décrivant les croyances populaires esthoniennes, a dû sauver également en exil ce qu'il a pu de sa documentation et de ses notes. De là vient la modestie d'un titre qui recouvre en réalité un exposé très fouillé, mais de l'aveu de l'A., inégal par endroits et dont l'appareil technique a été réduit. Si l'objet direct concerne l'histoire des religions et l'ethnographie, la richesse de la documentation atteint par la bande d'autres disciplines, en particulier la philologie et la psychologie. Le présent volume traite principalement de différents points d'anthropologie (l'âme, le corps, le nom, la métempsychose), de la cosmogonie et de l'eschatologie, le second volume rapportera les autres croyances, en particulier, celles concernant les éléments de la nature et les activités humaines. En résumé, l'A. ne croit pas que la religion ancienne de son pays soit vraiment polythéiste. Le fond en est animiste, et la tendance, panthéiste. Depuis l'introduction du christianisme (XIe-XIIIe s.), la marque catholique semble à l'A. entrée paradoxalement plus profondément dans le folklore que l'influence protestante qui prévalut par la suite. De nombreuses illustrations photographiques aèrent le texte et de fréquentes cartes de répartition des traditions rendent les renseignements plus intuitifs.
D. M. F.

Martin P. Nilsson. — Geschichte der griechischen Religion. I. Band, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. (Coll. Handbuch der Altertumswissenschaft, V.2.1). Munich, Beck'scher Verlag, 1955 ; in-8, 872 p. et 52 pl. hors-texte, 70 DM.

Dans un précédent compte rendu (*Irén.* XXIX (1956), p. 472-473) a déjà été présenté le second tome de cette histoire de la religion grecque et on a souligné sa valeur hors-pair. Voici maintenent que le savant maître de Lund nous donne une seconde édition du premier volume, mise à jour et notablement augmentée. On sait que cette partie va des origines à l'époque classique. Les 250 premières pages consacrées aux caractères généraux des cultes grecs primitifs ne sont pas les moins importantes et

elles ont été légèrement remaniées en fonction des travaux récents (les Muses, les divinités abstraites). L'étude de la religion minoënne, mycénienne et homérique, celle des dieux anciens et récents ont été enrichies de bas de pages qui les complètent. Les pages substantielles consacrées aux mystères, à l'au-delà et à l'orphisme préparent les excellents exposés du second volume dont nous avons déjà signalé l'intérêt. D. F. L.

Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas, t. II. Damas, 1957 ; in-4, 381 p.

Tout aussi variées que dans le premier tome de ces *Mélanges* (v. *Irénikon*, t. XXX (1957), p. 133) les contributions continuent à témoigner l'estime de milieux très différents pour l'éminent arabisant et islamologue. C'est Éd. Dhorme qui ouvre la série, avec une comparaison entre le babylonien et l'arabe littéral. Il est amené à supposer que l'état archaïque de l'arabe lui serait transmis par les derniers scribes babyloniens. Une contribution qu'il convient de mentionner ici spécialement est celle de N. Elisséeff. Elle consiste en un résumé analytique de l'ouvrage de N. A. Smirnov : *Očerki istorii izučenija islama v S.S.S.R.* (= Panorama de l'histoire de l'Islamologie en U. R. S. S.), paru à Moscou en 1954. Il se divise en deux grandes parties : les ouvrages russes avant 1918 et la littérature soviétique sur l'Islam. Dans un premier chapitre s'étalent les renseignements sur l'Islam dans l'ancienne Russie (XIe-XIIIe s.), et jusqu'à la première partie du XVIIIe s. (le règne de Pierre-le-Grand). Mais c'est à partir de la seconde moitié du XVIIIe s. que les études orientalistes se développent. Le chapitre sur les études islamiques à l'époque du capitalisme (1860-1890) traite de Marx et de Engels, constatant aussi une floraison abondante d'ouvrages sur l'Islam, restés imperméables aux idées marxistes naissantes. L'époque impérialiste (1895-1917) que Smirnov a encore connue, est caractérisée selon lui par l'absence de curiosité pour les questions contemporaines, pour les origines sociales de l'Islam. La période soviétique est caractérisée par l'intérêt porté à l'étude des problèmes sociaux de l'Orient contemporain. En somme pour Smirnov, l'Islamologie soviétique doit élaborer des ouvrages sur le rôle social de l'Islam aux différentes époques. Elle doit être tout entière au service de la propagande, contre le colonialisme (anglais), l'impérialisme (américain) et surtout contre la religion (musulmane). Nous signalons encore une courte étude de Jean Gaulmier sur l'apologétique de Lamennais et l'utilisation de l'orientalisme. D. A. T.

Bibliographie de l'Université Saint Joseph de Beyrouth, par les bibliothécaires de la Bibliothèque Orientale. Beyrouth, 1951 ; in-4, 208 p.

Ce volume réunit les titres des publications de l'Université depuis ses origines en 1875, fournissant un imposant témoignage de trois-quarts de siècle de travail scientifique. Il n'y a pas que la quantité de la production : beaucoup d'ouvrages sont d'une valeur réelle, qu'ils ne perdent pas avec les années qui passent ; manuels, dictionnaires et grammaires surtout rendent service dans l'enseignement en Occident. Si l'Institut peut se glorifier d'avoir formé quelques savants d'Occident, l'honneur lui revient

d'avoir formé avec succès également des orientaux, et cet honneur est plutôt rare pour les universités d'Europe. Il faut souhaiter que l'Université Saint-Joseph puisse continuer son travail avec le même profit, spécialement dans le domaine de l'arabe, où elle a déjà bien mérité. D. A. T.

T. W. Thacker. — The Relationship of the Semitic and Egyptian Verbal Systems. Oxford, Clarendon Press, 1954 ; in-8, XXVI-341 p., 42/-

On sait l'obscurité qui entoure les origines philologiques de l'égyptien ancien (duquel dérivent les dialectes coptes). Quelle est sa parenté avec les groupes linguistiques voisins, sémitiques et chamitiques ? Depuis un siècle, ce problème a fait peu de progrès en dehors des recherches lexicographiques ou phonétiques. M. Th. est convaincu avec raison que seule une étude systématique de grammaire comparée peut apporter des lumières définitives. Voilà pourquoi il s'est attaqué au problème des rapports entre le verbe égyptien et le verbe sémitique. Une première partie préliminaire traite de la vocalisation du verbe égyptien dont la connaissance est si importante pour une étude comparée de la flexion. Puis l'A. passe à la partie essentielle de son travail, l'étude des divers problèmes posés par la conjugaison égyptienne : parfait duratif sémitique et ancien perfectif égyptien ; infinitif absolu, puis impératif dans les deux groupes linguistiques ; les préformatifs sémitiques et les formes primaires égyptiennes ; les intensifs, les subjonctifs et les formes relatives ; les noms verbaux, substantifs et adjectifs ; le passif.

Cette longue étude extrêmement soignée permet à l'A. d'amener une quinzaine de pages où il résume les résultats de son enquête et conclut : « Les véritables fondements des systèmes verbaux sémitique et égyptien sont la racine abstraite triconsonantique et la méthode de dérivation des diverses formes verbales à partir d'une racine consonantique abstraite. Le fait que les deux langues ont en commun ces caractères distinctifs est l'un des arguments les plus puissants qui puissent être produits en faveur d'une origine commune (...). Les systèmes verbaux sémitique et égyptien sont des rejetons d'un unique système. Ils ont eu en commun un stade primitif de développement incomplet et ont continué leur croissance chacun selon ses lignes propres » (p. 334-335). Cette belle étude est bien documentée (bonne bibliographie antérieure à 1950) et suivie d'un appendice sur les occurrences du yod prophétique dans les textes des pyramides. D. E. L.

Georgios Emmanouil Pankalos. — *Περὶ τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς Κρήτης*. T. I. (*Εἰσαγωγή-Γραμματική*). Athènes, l'A., 1955 ; in-8, 478 p.

Dans une longue introduction, l'A. donne libre cours à l'expression des peines multiples endurées pendant son activité scientifique et des injustices dont il fut l'objet de la part des responsables (avec preuves et lettres à l'appui). Ce tome premier devrait être suivi de quatre autres volumes qui comprendraient des mélanges laographiques, un lexique et des *indices* très détaillés. L'œuvre mérite bien de trouver le Mécène que cherche l'A. avec tant de patience pour qu'il puisse continuer la publication coûteuse de ces volumes. Grâce à leur conservatisme et à leur évolution très lente, les

dialectes crétois permettent la poursuite de son histoire jusque vers l'année 1300. L'A., Crétois lui-même, a collectionné une masse énorme de matériaux par ses propres observations et interrogations. Il présente ainsi une richesse extraordinaire des éléments propres et les compare constamment avec ceux des autres dialectes helléniques. Les propos sont toujours pris dans la langue actuelle vivante avec ses caractéristiques populaires. M. Pankalos suit l'ordre habituel des grammaires. Souhaitons lui qu'il puisse continuer et achever la publication de ses volumes par lesquels il rend un service si éminent à l'histoire de la langue grecque. D. I. D.

Kenneth Jackson. **Language and History in Early Britain.** A chronological Survey of the Brittonic Languages, First to Twelfth Century A. D. Edimbourg, University Press, 1956 ; in-8, XXVI-752 p., 80/-.

Bertram Colgrave. — Felix's Life of Saint Guthlac. Introduction, Text, Translation and Notes. Cambridge, University Press, 1956 ; in-8, XVI-206 p., 30/-.

M. Dominica Legge. — Anglo-Norman in the Cloisters. The Influence of the Orders upon Anglo-Norman Literature. Édimbourg, University Press, 1950 ; in-8, VIII-148 p., 14/6.

Nous groupons ces trois livres parce que deux d'entre eux s'occupent *ex professo* de la langue comme source d'informations historiques et le troisième s'insère implicitement dans ce même contexte. Notre premier devoir est de dire que nous ne sommes guère compétent dans ces domaines, c'est pourquoi nous ne pouvons en aucune manière nous lancer dans une appréciation autorisée.

L'ouvrage monumental de M. J. est une histoire phonétique de l'ancienne langue britannique et de ses filles : le gallois, la langue de Cornouailles et le breton, depuis les premiers témoins (Pythéas de Marseille, vers 325 av. J.-C.) jusqu'au XIIe s. L'ouvrage se scinde en deux parties. Dans la première sont étudiées successivement les questions suivantes : les Langues britanniques et les migrations bretonnes ; les Sources écrites ; Britanniques et Romains sous l'Empire ; Emprunts de mots britanno-latins faits par l'irlandais ; les Inscriptions chrétiennes anciennes ; Britanniques et Saxons aux Ve-VIIIe s. (c'est ici que notre second ouvrage s'insère). La seconde partie est toute donnée à un examen méticuleux, minutieux, de tous les phénomènes phonétiques observés dans le développement des langues en question, un effort particulier étant fait en vue de fixer autant que faire se peut la date des différentes mutations. Toute la littérature a été soigneusement fouillée et tous les arguments des AA. examinés et pesés avant d'être rejetés, acceptés ou corrigés. Le volume est un modèle de probité scientifique, mais il est strictement destiné aux spécialistes. Ce n'est que rarement que le non-initié trouve un passage plus ou moins intelligible, par ex., lorsque l'A. nous parle du latin. C'est avec intérêt qu'on apprend, entre autres choses, que le latin britanno-romain était plus conservateur que celui de Gaule.

S. Guthlac, ermite dans les Fagnes anglaises, naquit probablement en 674. Il était Mercien et s'établit là où devait plus tard s'élever la grande abbaye de Crowland sur les confins du pays des Angles. C'était donc ce qu'on appelle au sens large « un Saxon » adhérant aux usages romains, n'ayant

sans doute — la question n'est pas claire — jamais eu de contact avec les Britanniques. La *Vita* éditée ici fut écrite entre 730-740 en un latin particulièrement obscur par un moine Félix qui, lui, n'avait que mépris pour les Celtes. Félix a payé son dû au genre, empruntant à la *Vita Antonii* de S. Athanase, à la *Vita S. Martini* de Sulpice-Sévère, à la *Vita S. Cuthberti* de Bède, pendant que son modèle en composition latine a été Aldhelm. M. C. nous donne une excellente introduction, le texte latin établi à partir des mss. et une traduction anglaise littérale et en même temps très élégante dont on lui saura gré. Il n'a pas manqué l'occasion pour corriger quelques fautes d'éditeurs anciens, par ex., Mabillon et les Bollandistes.

L'ouvrage de M[lle] L. est déjà beaucoup moins abstrus et son sujet bien plus accessible au lecteur non spécialisé, que les deux dont nous venons de parler. Il s'agit de la production littéraire en langue anglo-normande. L'A. nous montre son importance et pour la littérature anglaise et pour la littérature française postérieures. Elle décrit son extension, nous fait comprendre que bien des gens lettrés de l'époque possédaient les trois langues : latin, anglais et « frances », et puis détaille la contribution dans ce domaine de chacun des ordres religieux. Le style allègre rend cette étude accessible à n'importe qui. D. G. B.

William J. Entwhistle. — Aspects of Language. Londres, Faber, 1953 ; in-8, XII-370 p., 50/-.

Ce livre est à classer sous la rubrique : très haute vulgarisation. Le regretté professeur E. a su écrire dans un anglais souvent extrêmement idiomatique et toujours humoristique, un livre sans une ligne ennuyeuse sur un sujet qui, à première vue, ne paraîtrait pas passionnant. Il nous cause (c'est le mot) du Langage ; des Méthodes ; Techniques ; Sons ; Grammaire — Forme et Fonction, Phrase, Parties du discours ; Mots ; Valeurs ; Classification, Description, Affiliation ; les Langues. Dans toute cette richesse, que signaler ? Citons au hasard : rapport entre langue, dialecte, parler, patois ; langue et nationalisme (la connexion entre les deux est toute moderne) ; langue et race ; des aperçus très intéressants sur le développement des différentes langues, sur les rapports essentiels, semblerait-il, entre niveau culturel et langue. A ce propos, comment prêcher l'Évangile à un aborigène Arunta qui, nous dit-on, n'a aucune conscience de son individualité personnelle, est incapable d'abstraction au point qu'il ne compte même pas, et dont le « langage » serait composé plutôt de signaux que de mots ? Tout au plus y a-t-on pu distinguer quelques racines très fluides où on peut changer et consonnes et voyelles sans que le sens en soit affecté ! Nous n'avons qu'un tout petit regret : puisque le livre est en anglais, on aurait aimé voir plus d'exemples tirés de cette langue qui, à l'heure actuelle, est justement en train d'entrer dans un stade de rapide évolution après une période relativement longue de statisme. La prononciation évolue très vite, les constructions aussi, sans mentionner le vocabulaire. Pourquoi la voyelle en *France, dance* s'est-elle modifiée en anglais standard, alors que *romance* reste rebelle à toute modification ? Pourquoi le verbe *to have* a-t-il, depuis quinze ans ou moins, fini par s'attribuer les formes périphrastiques au négatif et à l'interrogatif : *I don't have, do you have ?* Ces exemples nous auraient dit davantage que ceux tirés du quéchua ou de l'albanais.

Quelques rares fautes : p. 38, lire *Lautgesetze* au lieu de *Lautgeschichte* ; p. 263, *Koblenz* viendrait non pas de *Conflans* mais bien de *Confluentia* ; p. 349, est-ce que *izan* signifie *être* ou *avoir* ? D. G. B.

II. HISTOIRE

Peter Kawerau. — Die Jakobitische Kirche im Zeitalter der syrischen Renaissance, Idee und Wirklichkeit. Berlin, Akademie-Verlag, 1955 ; in-4, X-114 p., DM 13.

L'A. présente ici une étude claire et richement documentée de la période de l'histoire de l'Église jacobite qui va de 1150 à 1300. La description de la vie ecclésiastique de cette époque est divisée en quatre parties. La première traite de l'organisation de l'Église jacobite ; y sont étudiées la position, l'élection, les droits, tous les faits concrets et tangibles de la hiérarchie, des monastères et des communautés. La deuxième partie étudie la vie intérieure de l'Église ; ici encore il ne s'agit pas pour l'A. de scruter des états d'âme ou de définir des mouvements de pensée, mais de faire ressortir de leurs sources les données sur des aspects de la vie ecclésiastique aussi concrets que les études, les formes de dévotion, la construction de bâtiments ecclésiastiques, les essais de réforme. La troisième partie traite des relations de l'Église jacobite avec les autres Églises chrétiennes ; la quatrième partie enfin des relations avec l'autorité musulmane et mongole et avec les communautés juives. On voit, tout au long de ce travail, le souci de s'en tenir aux faits et aux situations et de ne pas entamer les doctrines. Les sources d'information sont les œuvres du patriarche Michel le Grand (1166-1199) et celles de Bar Hebraeus (1226-1286), dont les tendances, intentions, caractéristiques et intérêts sont examinés dans l'introduction pour pouvoir juger de leur information. On appréciera cette méthode de commencer l'étude par les aspects les plus matériels et dans une période bien délimitée. Par cette méthode sobre, l'A. a réussi à nous donner un tableau très complet et sûr du milieu historique de la renaissance syrienne. On consultera volontiers aussi les appendices : la liste des évêchés, la liste des monastères, celle des constructions et celle des patriarches jacobites. D. A. T.

Der Heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. (Acad. Scientiarum Fennica, FF (Folklore Fellows) Communications, 63, 149). Helsinki, Acad. Sc. Fennica, 1954 ; in-8, 208 p., 700 mk finl.

Cette étude est une monographique fort bien menée sur la légende de Cassien relative à l'année bissextile. On sait que Cassien n'est fêté en Occident que dans le midi de la France le 23 juillet ; il est honoré des fastes liturgiques en Orient le 29 février, par conséquent tous les quatre ans seulment. Ce fait valait d'être expliqué. Chacun en Orient en connaît l'histoire. Après avoir donné une version poétique (en traduction allemande) de la légende du *synaxaire* grec, l'A. a collectionné 63 variantes de ce thème, classées géographiquement. En conclusion, il attribue la défaveur du saint en Orient à l'opposition entre la spiritualité monastique et le sacer-

doce et à son titre de « romain ». Cette position est un peu forcée car d'autres saints sont appelés « romains », et en Occident même il ne fut pas porté sur les autels à cause de son semi-pélagianisme bien que ses œuvres n'aient cessé d'être lues. D. M. F.

A. M. Ammann, S. J. — Untersuchungen zur Geschichte der kirchlichen Kultur und des religiösen Lebens bei den Ostslawen. H. 1 : Die ostslawische Kirche im jurisdiktionellen Verband der byz. Grosskirche (988-1459). (Coll. Das östl. Christentum, N. F., 1). Wurzbourg, Augustinus-Verlag, 1955 ; in-8, 288 p., DM 19,50.

Le savant professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut Oriental de Rome, avait publié en italien d'abord, ensuite en allemand (1950), une esquisse de l'histoire ecclésiastique des Slaves orientaux (*Irén.*, t. XXIV (1951), p. 268), très riche en documents, événements, appréciations et interprétations, au point qu'il n'avait pu consacrer à la culture religieuse les développements nécessaires. Il expose cette matière dans un volume séparé. La bibliographie (p. 265 à 276) témoigne des patientes recherches qu'il a faites surtout dans des ouvrages très nombreux de savants russes, publiés avant et après la révolution bolchevique. Cette histoire ne se rapporte qu'au cinq premiers siècles de l'histoire chrétienne en Russie et s'arrête à l'année où l'Église russe affirme son indépendance ecclésiastique, aussi bien vis-à-vis de Byzance que de Rome, en choisissant dans un concile régional, le métropolite de Moscou. L'A. consacre environ un chapitre à chaque siècle et dans chacun de ces chapitres il étudie séparément les différents centres de vie religieuse : Kiev, Smolensk, Novgorod, Rjazanj, Moscou, relatant la vie des princes, du haut et bas clergé, des moines et des laïcs. Le mérite de cet ouvrage n'est pas seulement d'avoir inventorié une masse considérable de matériaux, mais malgré l'enchevêtrement des influences, des répercussions et des intrigues locales, en dépit de la rareté des documents conservés en Occident sur la vie religieuse en Russie, d'avoir pu marquer l'évolution qui accentue l'indépendance et ensuite détache lentement l'Église russe de Byzance et de Rome. Le lecteur aurait tort néanmoins de chercher dans ce livre un récit historique ; c'est bien plutôt comme l'indique le titre une investigation menée avec une ampleur de détails, une précision et un sens historique d'une haute valeur scientifique.
D. T. B.

Michael Lacko, S. J. — Unio Užhorodensis Ruthenorum carpaticorum cum Ecclesia catholica. (Or. Chr. An., 143), Roma, Pont. Inst. Or. St., 1955 ; in-8, XX-276 p., 2 cartes.

Sac. Basilius Pekar. — De erectione canonica eparchiae Mukačoviensis (an. 1771). (Analecta O. S. B. M., II, I, VII). Rome, PP. Basiliani, 2e éd. 1956 ; in-8, 136 p.

L'histoire complexe de la région située au sud de la Galicie, de l'autre côté des Carpathes attire de plus en plus l'attention des savants. Les problèmes ethniques, linguistiques et historiques y sont enchevêtrés comme ce peut être seulement le cas dans les Balkans. Au point de vue religieux, la population slave se tient dans le sillage oriental alors que les

voisins slovaques sont latins. La pénétration date des premiers siècles de ce millénaire et l'organisation diocésaine s'est constituée à une date incertaine des XIVe-XVe s. autour du supérieur du monastère Saint-Nicolas de Mukačevo. L'orbite d'influence semble avoir été celle de Kiev au début, par la suite celle de la Moldavie et de Constantinople. L'union romaine, dont le branle eut lieu un demi-siècle après la Ruthénie du nord des Carpathes, ne fut réalisée qu'en trois temps et mit près d'un siècle à devenir générale. L'existence canonique du diocèse oriental fut âprement contestée par la hiérarchie latine de Hongrie de sorte qu'après la mort de Petrus-Parthenius (1665), il n'y eut plus sur place qu'un vicaire apostolique, d'ailleurs curieusement subordonné avec tout son clergé à l'ordinaire latin d'Eger (Erlau). « Pour le bien de l'Union » l'influence de Marie-Thérèse l'a fait restaurer en 1771, avec siège à Užhorod (Ungvár) comme suffragant de la métropole de Hongrie, Esztergom (Gran). L'éparchie orientale a englobé jusqu'à 13 comitats, mais la condition de populations mêlées et le découpage politique du premier après-guerre a nécessité une organisation plus localisée. Hajdudorog (rite byz., langue hongr.) s'est détaché en 1912, Prešov en Slovaquie en 1918, Maramaros (roumain) en 1930 ; un exarchat ruthène fut constitué en Hongrie à Miskolc en 1923, et aux États-Unis à Pittsburgh en 1924 pour une importante émigration. Bien que cette région n'ait jamais eu son sort politique lié à la Galicie, la « Transcarpathie » fut rattachée à l'Ukraine en 1946 et l'Église uniate officiellement liquidée dans toute l'Europe orientale.

Les ouvrages que nous présentons ne constituent pas une histoire continue de cette communauté, mais l'étude approfondie du contexte large des deux événements ecclésiastiques majeurs, l'adhésion à l'Église de Rome, et la restauration de la structure diocésaine. Deux prêtres issus de son sein ont pris à cœur de traduire avec fidélité leurs recherches. Le premier, professeur à l'Institut Oriental de Rome, aborde la question fondamentale de l'Union. Y eut-il vraiment schisme ? Quels sont les auteurs, les exemples, les influences, les craintes qui ont agi pour réaliser l'Union ; les obstacles qui ont retardé son extension ? Un aperçu de la vie religieuse termine l'exposé. Soixante pièces d'archives viennent en appendice étayer les positions, et un index géographique polyglotte apporte fort heureusement quelque lumière dans ce dédale philologique.

La seconde étude décrit les péripéties du rétablissement du diocèse propre et analyse son statut canonique. C'est une thèse présentée à l'université de la Propagande en 1947 ; cette présentation imprimée en constitue une 2e édition. On se rendra compte à merveille au cours de ces pages, des méfaits que subit la religion aux prises avec les passions, les rivalités d'intérêts, l'aveuglement des prétentions latines et les vices du patronat. — Que deviendra cette chrétienté ? Telle est la question angoissée que se posent dans le présent les AA. après avoir résolu les points d'histoire. L'espérance chrétienne leur permet de soutenir l'attente. D. M. F.

J. A. Twemlow. — Calendar of Entries in the Papal Registers relating to Great Britain and Ireland. Vol. XIII, Parts I and II. Papal Letters 1471-1484. Londres, H. M. Stationery Office, 1955 ; in-8, XVI-1268 p., £4. 4s. et £7. 7s.

Cette grande collection, commencée il y a déjà bien des années, va

pouvoir être continuée maintenant après une longue interruption grâce à la collaboration du R. P. Urban Flanagan, O. P., mis à la disposition du Public Records Office du Royaume-Uni par la Irish Manuscripts Commission. Outre quelques suppléments aux volumes parus antérieurement, ces deux tomes comprennent les documents contenus dans les Registres du Vatican et du Latran pour le pontificat de Sixte IV. Chaque poste donne l'année, la date, le lieu d'expédition, le folio du Registre, l'espace occupé par le document, un résumé très complet en anglais, l'Incipit en latin du texte pontifical. Ce répertoire est de grande valeur aux historiens des Iles britanniques. D. G. B.

The Letters of John of Salisbury. Vol. I, The Early Letters (1153-1161), ed. by W. J. MILLOR, S. J. and H. E. BUTLER, revised by C. N. L. BROOKE. (Coll. Medieval Texts). **Londres, Nelson, 1955 ; in-8, LXVIII-251-251-(253-296) p., 50/-**

Trois érudits se sont succédé pour produire finalement ce volume. Jean de Salisbury, né aux environs de 1115, fut une des grandes lumières non seulement de la culture anglo-normande et française, mais aussi de sou siècle. Il était l'ami et le correspondant de tous les grands hommes de l'Europe occidentale, le cardinal Nicolas Breakspear (plus tard le pape Adrien IV), saint Bernard, Pierre le Vénérable ; il avait visité Rome de nombreuses fois et y avait vu et décrit bien des choses curieuses ; il devint secrétaire de l'archevêque Thibaud de Cantorbéry. Humaniste médiéval, il excellait comme épistolographe et conteur. — Cette édition nous donne une très bonne Introduction, le texte latin avec traduction anglaise en regard, des tables de concordances, plusieurs appendices et des index. Tout le le travail semble être de la plus haute tenue. Nous en félicitons les collaborateurs et les éditeurs. D. G. B.

Jacques Étienne. — Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Louvain, Publications universitaires, 1956 ; in-8, XXVI-206 p.

Cette thèse de maitrise de Louvain est consacrée au changement de la problématique théologique qui a caractérisé la réaction humaniste contre la scolastique décadente. C'est dans un cadre nettement « personnaliste » que s'est inséré l'effort de renouvellement prôné par le nouveau mouvement. L'A. s'est fixé un objectif assez limité : Comment a-t-on réagi dans les milieux de l'Université de Louvain ? Il s'efforce de répondre à cette question en analysant les œuvres antiluthériennes de Driedo et de Latomus. Le premier de ces théologiens intègre l'idéal humaniste aux notions de la théologie traditionnelle. Latomus par contre, s'il prend nettement position, fait barrage aux positions nouvelles. Mais ce travail nous vaut aussi dans la première partie à propos d'Érasme, une enquête diligente et qui est abordée avec sympathie. L'A., en parcourant toutes les œuvres de l'humaniste, relève soigneusement les thèmes dominants d'une pensée novatrice mais fidèle à l'idéal évangélique. Ces réflexions sur Érasme sont prolongées par une recherche parallèle sur le personnalisme plus aventureux de Luther dans le *Traité de la liberté du chrétien*. D. H. M.

III. RELATIONS

John W. Grant. — Free Churchmanship in England 1870-1940, with special reference to Congregationalism. Londres, Independent Press, s. d. ; in-8, 424 p., 19/6.

Le volume, écrit par un théologien canadien, peut se ranger à côté de E. A. Payne, *The Free Church Tradition in the Life of England*, et G. F. Nuttall, *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience*, auxquels il se réfère souvent et que *Irén.* a recensés en 1946, p. 453-4 et en 1948, p. 122-3. Comme ceux-ci, il a un grand intérêt œcuménique puisque la tradition *Free Church* (F. C.) est une composante du Mouvement œcuménique et même une « croissante ». Laissant de côté le méthodisme et le protestantisme extrême (quakerisme), il considère le presbytérianisme anglais dont les racines et l'inspiration sont en Écosse et sur le continent, le baptisme et, principalement, le congrégationalisme. Les conclusions (p. 396-403) résument très bien cette étude documentée et munie d'une bibliographie et d'un Index. On pourra facilement se reporter au texte pour les points qui y sembleraient spécialement intéressants. Voici leur résumé : La théologie F. C. a abandonné vers la fin du siècle passé et le début de ce siècle une position fondamentaliste pour en adopter une qui est critique et immanentiste ; elle revient maintenant, sous l'influence de théologiens réformés continentaux surtout mais sans rien perdre de sa critique, à des normes objectives de la foi et, par conséquent, à une conception plus institutionnelle de l'Église. L'A. traite de manière sympathique des relations des F. C. avec l'Église d'Angleterre, qui se sont faites en grande partie dans le Mouvement chrétien des étudiants (S. C. M.). D. C. L.

The Third Hour. Issue VII. New-York, The Third Hour, 1956 ; in-12, 96 p.

« The Third Hour » est un groupe de chrétiens vivant aux États-Unis mais souvent d'origine européenne et appartenant à différentes confessions chrétiennes, qui s'unissent dans un travail spirituel commun ; celui-ci a sa valeur locale certaine. Il édite un bulletin sans périodicité régulière. Le présent fascicule célèbre le dixième anniversaire du groupe sous une forme qui manifeste bien le caractère de celui-ci en mettant à son centre la Transfiguration de la créature. Quatre articles traitent, à ce point de vue, des choses œcuméniques. D. C. L.

Imprimatur :
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 25 juni 1957.

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

Irénikon *prête une attention particulière à l'Église russe, tant en U.R.S.S. que dans l'émigration ; à la situation des chrétiens d'Europe orientale et du Proche-Orient ; à l'Église d'Angleterre et à l'évolution des relations des Anglicans avec l'Église orthodoxe ; enfin aux diverses tendances de rapprochement parmi les Églises protestantes ; au Mouvement œcuménique et aux grandes conférences organisées par le Conseil œcuménique des Églises.*

Quelques avis :

« Parmi les nombreuses publications catholiques en vue de la réunion de l'Église Orthodoxe avec l'Église Catholique, *Irénikon* occupe une place spéciale hors ligne. Les lecteurs de cette revue savent qu'ils trouvent dans ses pages non seulement une compréhension de l'Orthodoxie et un exposé à la fois net et bienveillant de l'actualité et du passé de l'Église, de l'Église russe plus spécialement ; ils y trouveront aussi une vue plus profonde que dans les autres publications catholiques, du problème même de la réunion des Églises» (V. ZENKOVSKY).

« ...l'excellente revue *Irénikon* qui mérite largement son nom, et qui s'est toujours imposée par la richesse et l'objectivité de ses articles, éphémérides et comptes-rendus. Ses études embrassent la vie ecclésiastique générale, et non la seule Orthodoxie gréco-slave » (FOI ET VIE).

Adresse: IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Abonnements :

Belgique : Un an, 175 frs. ; le numéro 50 frs. C. C. P. 1612.09.
Étranger : Un an, 190 frs. ; soit 3 dl. 80 U.S.A.
France : Un an, 1.200 frs. ; le numéro 300 frs.

On s'abonne à tout moment ; les abonnements sont payables anticipativement.

Pour tous renseignements s'adresser à l'Administration de la revue.

« *L'Église catholique n'a jamais cessé et ne cessera jamais à l'avenir de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ Notre-Seigneur a tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en lui « soient consommés dans l'Unité* » (Jn, 17, 23) ». — Instruction romaine sur le Mouvement œcuménique du 29 décembre 1949.

IRÉNIKON

Tome XXX **3me trimestre 1957**

Éditorial.

---

*Les abonnés d'*Irénikon *et les amis de Chevetogne se réjouiront d'apprendre que la consécration de la nouvelle église du monastère a eu lieu le 13 septembre dernier, en présence de S. Ém. le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré Collège et secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale. Nous donnons un compte rendu de la cérémonie plus loin, mais il nous a semblé que cet événement méritait d'être signalé au frontispice de ces pages.*

* * *

Quant aux articles qui composent ce fascicule, le premier, sur les possibilités d'union de l'Église de l'Inde du Sud avec l'Église anglicane, tente de replacer cette question, dont on a tant parlé il y a deux ans, dans la perspective du rapprochement œcuménique. Pour le faire, l'auteur s'est donné la peine de retracer minutieusement par le détail, depuis 1888, tout le mouvement suscité par ce problème.

La seconde étude, qui fut présentée au congrès liturgique de Saint-Serge à Paris en juillet 1957, traite d'une particularité liturgique très curieuse du calendrier ecclésiastique byzantin, lequel applique à la fête de Noël le nom de « Pâques ». Le problème que pose cette appellation avait déjà fait l'objet d'un article du Prof. N. V. Iljine dans Irénikon *en 1930 (n° 6, pp. 659-678). Il est repris ici d'une manière nouvelle et exhaustive.*

Œcuménisme anglican et Inde du Sud.

PRINCIPES ET RÉALISATIONS

On se rappelle combien la question de l'intercommunion de l'Église de l'Inde du Sud avec l'Église anglicane avait été, il y a deux ans, l'objet de débats importants et de remous dans les consciences. Comme cette question sera reprise sous un autre biais à la conférence de Lambeth de 1958 à propos des nouveaux schèmes de Ceylan et de l'Inde du Nord, sur lesquels nous aurons sans doute l'occasion de revenir, il nous a paru utile de reprendre ce problème complexe et de le rattacher à ses origines.

L'on sait que l'Église de l'Inde du Sud est à bien des égards le fruit de l'activité œcuménique de l'Église d'Angleterre. Or ce n'est qu'à la lumière des conférences de Lambeth que la genèse et les caractères de la nouvelle formation ecclésiastique peuvent être pleinement saisis. Aussi, est-ce dans le cadre plus général de l'effort anglican en vue de l'Unité chrétienne que nous voudrions en replacer les développements. Nous dégagerons ainsi progressivement les principes essentiels qui commandent cet effort, et nous verrons comment ils ont été concrètement mis en application. La continuité de la politique anglicane nous étant apparue, nous tâcherons enfin de préciser dans quelle mesure, de son côté, la nouvelle Église correspond ou est infidèle à l'idéal des évêques qui président au destin de l'anglicanisme. Ce sont en effet les positions qui réunissent l'ensemble du monde anglican, en dépit de toutes les divergences d'école, qui nous intéressent ici plus particulièrement.

I. — Les Conférences de Lambeth (1888-1920) et l'Inde du Sud.

C'est en 1888 que l'Église d'Angleterre avait jeté les bases du mouvement général en vue de l'Unité chrétienne qui s'est poursuivi depuis sous son inspiration. La troisième conférence de Lambeth, tenue cette année-là avait, en effet, publié la charte essentielle de cette Communion sur les questions de la Réunion. C'était, comme on le sait, une version légèrement revisée du « Quadrilatère » défini deux ans auparavant par les évêques de la Convention de l'Église Protestante Épiscopale des États-Unis [1]. Certains éléments de la Foi et de la Constitution de l'Église, que la Convention avait jugés « faire partie intégrante du dépôt transmis par le Christ et ses Apôtres à l'Église jusqu'à la fin des siècles », n'étaient plus désormais à Lambeth qu'« une base d'approche en vue de la Réunion », mais, avec quelques modifications, c'était de part et d'autre les mêmes quatre articles, à savoir : 1. Les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, en tant que [« contenant toutes choses nécessaires au salut » et] étant la règle et l'ultime standard de la Foi. 2. [Le symbole des Apôtres comme symbole baptismal et] le symbole de Nicée en tant que déclaration suffisante de la Foi Chrétienne. 3. Les deux sacrements [institués par le Christ Lui-même] — le Baptême et la Sainte Cène —, administrés avec l'usage imprescriptible des paroles par lesquelles le Christ les a institués et des éléments ordonnés par Lui. 4. L'épiscopat historique adapté localement dans les méthodes de son administration aux nécessités variées des nations et des peuples appelés par Dieu dans l'unité de son Église [2].

Ces éléments qui remontaient aux origines de l'Église anglicane avaient été systématisés en 1870 par un théologien améri-

1. L. A. Haselmayer, *Lambeth and Unity* (1948), donne une vue générale (rédigé d'un point de vue très anglo-catholique).

2. Les quadrilatères : cfr *op. cit.*, pp. 5 et 13 ; cfr aussi R. Rouse et S. Neill, *History of the Ecumenical Movement*, ch. 6, p. 264 sv. — Les crochets du texte signalent les additions de 1888. En 1886, l'Écriture est mentionnée « comme la parole révélée de Dieu ».

cain William Reed Hutington dans *The Church Idea*, et c'était là que les évêques américains étaient venus les chercher et les avaient transmis à Lambeth sous une forme un peu développée [1]. La quatrième conférence de Lambeth (1897) avait réaffirmé le quadrilatère et les évêques s'étaient plu à souligner l'accord général des chrétiens séparés sur les trois premiers articles de ce dernier, en particulier sur le symbole de Nicée, « cette sauvegarde permanente contre toutes les spéculations qui mettent en question la parfaite humanité ou la vraie divinité de Notre-Seigneur » et sur les deux sacrements : Non seulement beaucoup de chrétiens acceptaient les normes de Lambeth sur la matière et la forme, mais beaucoup également voyaient dans le premier sacrement « le Sacrement de la Vie » et dans le second « le Sacrement de la Croissance ». Les difficultés commençaient cependant avec le quatrième point : « l'Épiscopat historique soulève, comme il fallait s'y attendre, plus de difficultés » [2].

La prise de position de l'Église d'Angleterre impliquait à l'arrière-plan une certaine ecclésiologie. A Chicago, en 1886, on s'était borné à affirmer, au niveau des individus, que « tous les baptisés avec de l'eau et la formule trinitaire étaient membres de la sainte Église Catholique ». Aussi est-ce sur l'épineuse question des ministères, que la Conférence de 1908 marqua un nouveau départ. Un principe y fut posé vis-à-vis des ministères non anglicans, qui serait d'une grande portée pour les négociations ultérieures : Si les anglicans ont le devoir de s'assurer un ministère valide grâce à l'épiscopat, cela n'exclut pas un jugement positif sur la valeur aux yeux de Dieu des ministères des

1. *The Church Idea*, p. 156 (cité par HASELMAYER, p. 6). « La véritable position anglicane peut être dite, à l'instar de la cité de Dieu dans l'Apocalypse, « quadrangulaire ». Accepter honnêtement cette position, c'est accepter : 1. la sainte Écriture comme parole de Dieu ; 2. les symboles primitifs comme règle de vie ; 3. les deux sacrements ordonnés par le Christ lui-même ; 4. l'épiscopat comme la clef de voûte de l'unité de gouvernement. Ces quatre points, comme les quatre célèbres forteresses de Lombardie, définissent le quadrilatère du pur anglicanisme... ». — L'expression « Épiscopat historique » qui ne figure pas encore dans ce texte, apparaît pour la première fois en 1886. — L. Haselmayer, après d'autres, souligne la différence d'optique des deux assemblées de 1886 et 1888.

2. The Six Lambeth Conferences, 1867-1920, comp. by R. T. DAVIDSON, *Conference of 1897*, pp. 247-248.

autres communions. Il faut donc respecter les convictions de tous sans renoncer au principe de l'Ordinal. Une méthode de réunion fut alors suggérée, qui est à plusieurs égards celle-là même qui sera adoptée en fin de compte en Inde du Sud. Les consécrations épiscopales pourraient se faire par la méthode des ordinations *per saltum*. De plus, une période de transition comportant des arrangements particuliers serait envisagée en attendant l'union complète sur la base de l'ordination épiscopale. Pendant ce temps les divers courants de vie chrétienne fusionneraient en s'enrichissant réciproquement. On mettrait ainsi en œuvre la contribution de chacune des Églises séparées sans rien compromettre [1].

Or c'est en 1908, l'année même de cette cinquième conférence de Lambeth que les Églises presbytériennes et congrégationalistes de l'Inde du Sud avaient constitué une « Église Unie de l'Inde du Sud » (SIUC) [2]. Dès 1910, l'idée d'une réunion de

1. *Ibid., Conférence de 1908, Commission pour la réunion. Églises presbytériennes et autres Églises non épiscopales :* « En plus des possibilités de l'avenir, ils pensent qu'il serait utile à la cause de l'Union de déclarer qu'à leur avis il serait possible d'envisager la réunion sur la base de la consécration à l'épiscopat selon les termes suggérés par des précédents tels que ceux de 1610. (Dans la mesure où ces précédents impliquent une consécration à l'épiscopat *per saltum*, les conditions de semblables consécrations demanderaient une recherche et une formulation précises). — D'autres arrangements seraient nécessaires pour la période de transition entre les conditions actuelles de la séparation et l'union complète sur la base de l'ordination épiscopale. La commission croit que de tels arrangements pourraient être pris, qui respecteraient les convictions de ceux qui auraient rempli durant longtemps et avec fidélité leur ministère dans les ordres presbytériens, sans aucun abandon de notre part du principe essentiel exposé dans la préface de notre Ordinal, selon lequel les ministres de la parole et des sacrements dans les Églises de la communion anglicane doivent avoir été ordonnés épiscopalement. — Avec le temps les deux courants de la vie chrétienne se mêleraient dans l'unique Église, fortifiés par les bienfaits que chacun de ces courants tributaires pourraient apporter à l'autre (p. 432). Les ecclésiastiques anglicans doivent s'assurer un ministère valide à leurs yeux et se considérer comme absolument tenus de stipuler cela pour eux-mêmes et pour n'importe quelle communion dont ils sont membres, mais ils ne sont pas tenus — et donc ne le désirent pas — de s'engager davantage et de se prononcer négativement sur la valeur aux yeux de Dieu du ministère des autres communions » (*Ibid.*, p. 433).

2. Sur les origines de la SIUC, voir BOUYER, *L'Union des Églises de l'Inde du Sud*, dans *Istina*, 1955 (2), p. 214-237, et plus spécialement p. 218.

cette jeune Église avec les diocèses missionnaires anglicans faisait son chemin. On peut même dire que c'est alors que commencèrent les premières explorations en vue de sonder les possibilités qui s'offraient. Celui qui fut l'âme des premières prises de contact, Whitehead, évêque anglican de Madras, avait d'ailleurs assisté en cette qualité à la Conférence de Lambeth de 1908. Il voyait naturellement les choses selon les catégories de Lambeth. La première conférence réunie à Madras sous sa présidence mit en avant le quadrilatère, non sans réticences de la partie adverse, à propos surtout de l'Épiscopat [1]. On attendait évidemment des précisions sur cet épiscopat « historique » que Lambeth mentionnait sans donner beaucoup de commentaires. Aussi l'évêque de Madras s'efforçait-il de préciser cette question : il pouvait passer lui-même pour représenter une position moyenne. C'est aux premiers essais des *scholars* « modérés » de l'époque : Headlam, Rawlinson, Streeter — ce dernier avait été lui-même aux Indes — qu'il faisait appel pour dissocier l'épiscopat traditionnel d'une succession apostolique au sens tractarien ou catholique. Il acceptait « le fait sans interprétation ». Il reprenait d'autre part à la Conférence de 1908 l'idée des ordinations *per saltum*.

En mai 1919 la conférence prophétique de Tranquebar ouvrait une phase semi-officielle sous la présidence, cette fois d'Azariah, évêque de Dornakal. La décision qui y fut prise d'une fusion des trois éléments : congrégationaliste, presbytérien, épiscopal [2], dépassait sans doute les suggestions de 1908, mais c'était surtout l'insistance sur l'égalité spirituelle des Églises et des ministères qui mettait en péril l'épiscopat historique. On fit cependant figurer au cœur du manifeste le quadrilatère intégral, mais un peu abrégé [3]. Le paragraphe sur l'épiscopat était celui de 1886/88. Mais on eut soin de distinguer à la suite de Whitehead « fait et

1. Bengt Sundkler, *Church of South India* (1900-1947), p. 63. Sur les Symboles : *adequate* plutôt que *sufficient statement*, *ib.*, p. 70-71.
2. Cfr Bouyer, *art. cit.*, p. 219.
3. Manifeste de Tranquebar : Bengt Sundkler, *op. cit.*, p. 102 : Le 1) du Quadrilatère est comme en 1886 ; le 2) simple mention des credos, le 3) sans « matière et forme », cfr *Lambeth* 1920, ci-dessous.

doctrine de l'épiscopat »[1]. Enfin on alla jusqu'à affirmer la « validité » du ministère de toutes les Églises en présence. L'année suivante la réunion de la première commission mixte, qui marquait le début officiel des négociations, accepta d'emblée les deux premiers articles de Lambeth 1888 et sur le terrain du « fait » de l'épiscopat, adopta un important élément anglican : le principe traditionnel de la consécration épiscopale par au moins trois évêques. Au-delà, on se heurta à des difficultés.

Cette réunion devait en quelque sorte préparer la sixième conférence de Lambeth (août 1920). Les évêques de l'Inde du Sud (Palmer de Bombay, Whitehead) y figurèrent au premier plan[2]. La Conférence fut particulièrement marquée par la note de *comprehensiveness* qui caractérisait de plus en plus ces assemblées. Il y avait l'enthousiasme de l'après-guerre, la nouvelle situation dans l'Inde du Sud, le prestige de l'école libéralisante Streeter-Headlam, contrebalancée d'ailleurs par d'autres tendances, surtout celle de Gore et C. H. Turner[3]. L'ambiance générale entraîna une modification du quadrilatère sur la portée de laquelle les avis divergent[4]. On professait « l'acceptation sincère » *(wholehearted acceptance)* d'un quadrilatère où les deux premiers paragraphes avaient fusionné — ce qui à vrai dire n'est pas très significatif — et où, au troisième, il n'était plus fait mention de la « matière » et de la « forme » — était-ce un oubli ? Le quatrième enfin ne parlait plus que d'un ministère en général, accepté par tout le monde : « possédant non seulement l'appel

1. « L'acceptation du fait de l'épiscopat n'implique pas l'acceptation d'une théorie sur l'origine de l'épiscopat, ni d'une interprétation doctrinale du fait lui-même ».

2. Palmer fut responsable de la rédaction de l'*Encyclical Letter*.

3. Les célèbres *Bampton Lectures* de Headlam venaient de paraître et l'évêque de Gloucester devait influencer la Conférence. D'autre part, en 1919 C. H. Turner avait revisé l'ouvrage de Gore sur l'Épiscopat : *The Church and the Ministry*, et H. B. Swete avait édité le *Symposium* anglo-catholique intitulé : *Essays on the Early History of the Church and the Ministry* (contenant le célèbre essai de C. H. Turner sur la successiou apostolique).

4. Certains insistent sur ces changements : HASELMAYER, *op. cit.*, p. 20-21 ; HETTLINGER, *Episcopacy and Reunion*, p. 105-106. D'autres sont moins impressionnés : BRANDRETH dans *History of the Ecumenical Movement*, p. 263.

amplifiés, afin de faire droit à des points de vue plus spécifiquement réformés [1]. La section correspondant au quatrième article se réfère, non à l'épiscopat historique, mais au ministère ordonné (en général). Ces textes n'ont pas été sans influencer, comme nous allons le voir, la rédaction initiale et la rédaction finale des schèmes d'union de l'Inde du Sud.

II. — Lambeth 1930 et l'Épiscopat historique.

Les conférences de Lambeth qui vont suivre — 1930 et 1948 — et les commissions anglicanes n'exerceront plus désormais de rôle direct sur l'élaboration de l'union qui se poursuivra entièrement en Inde du Sud. Elles n'interviendront guère que pour apprécier, consulter, demander des améliorations : celle de 1930 [2] à l'égard du premier schème publié un an auparavant, celle de 1948 [3] à l'égard du dernier (1942) et sur la base des conclusions

1. La Conférence avait été préparée depuis 1920. Le président en était le Rt. Rev. C. H. Brent de l'Église Protestante Épiscopale des U. S. A. (anglicane). — Textes dans Bell, *Documents*, II, p. 8, nº 95, 96, 97. C'est ce qu'on a appelé « Lambeth moins l'épiscopat ».

2. La Conférence de 1930 décida, conformément à la Base d'Union de la C. S. I., que les quatre diocèses anglicans qui entreraient dans l'Uniou ne feraient plus partie de l'Église anglicane de l'Inde (C. I. B. C.) et esquissa le mode d'intercommunion partielle de l'Église d'Angleterre avec la C. S. I. après la formation de cette dernière (période intérimaire). Elle approuva certains points du schème de 1929 : 1) l'Épiscopat sans interprétation ; 2) le *Pledge ;* 3) l'épiscopalisation graduelle mais totale ; et 4) recommanda la Confirmation dans les termes de la note 1, p. 285. — Elle donna des conseils : 1) les quatre diocèses peuvent être en communion « par économie » avec le reste de la C. S. I. bien que cette dernière soit en communion avec des Églises non épiscopales ; 2) les consécrations *per saltum* sont valides, justifiables à l'inauguration, indésirables par la suite ; 3) la Confirmation n'est pas de nécessité absolue pour les ordinations ; 4) les participations des presbytres aux consécrations épiscopales sont légitimes à l'inauguration (symbolisme) ; elles n'affectent pas la validité s'il y a au moins trois évêques, mais sont un risque de confusion. Il faut préciser que les presbytres ne sont pas consécrateurs ; 5) il vaut mieux laisser les ministres non épiscopaux sans nouvelle commission.

3. La Conférence de 1948 approuvant les décisions du *Derby Committee* déclara : « In honesty we must make it plain that the scheme as finally adopted is in certain ways less satisfactory to Anglicans than the scheme which the Lambeth Conference of 1930 had before it. »

du *Derby Committee* de 1946 [1]. Cependant avant d'étudier ces deux schèmes à la lumière de l'anglicanisme officiel, il faut nous étendre quelque peu sur la Conférence de 1930 car aux « principes anglicans » elle a ajouté un chapitre important. Après avoir très brièvement et plutôt par allusion résumé le quadrilatère, elle s'est attachée à « offrir à l'adresse des Églises non épiscopales des explications sur ce que nous entendons [du point de vue de l'ensemble de la Communion anglicane] quand nous parlons d'épiscopat « historique ». Nous avons vu en effet la sobriété des Conférences à ce sujet. Les écoles et les *scholars* s'étaient cependant mis à la besogne et le moment paraissait venu pour les évêques de s'expliquer. En Inde du Sud, on pourrait faire le point, et aviser ailleurs. Disons d'abord d'un mot, que l'épiscopat historique n'est autre que l'élément concret devant garantir l'unité des nouvelles formations ecclésiastiques et c'est cette même réalité qui veut assurer également au premier chef la cohésion de l'Église d'Angleterre, en dépit de ses variétés doctrinales. Aussi comme on peut le constater, les anglicans sont parfois tentés d'y ramener toutes choses. On entend par là d'abord le gouvernement de l'Église par des évêques diocésains dont les ordinations remontent (au moins matériellement), grâce à une succession ininterrompue, à l'Église ancienne (IIe siècle) ou même aux Apôtres [2]. La Conférence affirmait tout d'abord que « sans entrer dans les discussions des théories qui divisent les *scholars* », elle « ne voyait pas de raison de douter de l'affirmation de la Préface

1. Le *Derby Committee* fut une commission de huit théologiens des trois différeutes tendances dans l'Église d'Angleterre, nommée par l'Archevêque de Cantorbéry en 1946 pour étudier le schème final de 1942, en vue de la Conférence de Lambeth 1948. Il se réunit sous la présidence du Dr. Rawlinson, évêque de Derby. Il publia un rapport intitulé *The South India Church Scheme,* Being the Report of a Committee of Theologians appointed by the Archbishop of Canterbury to consider the proposed Basis of Union and Constitution of the future Church of South India, 1946. Au dernier moment, le Dr. L. S. Thornton C. R., jugeant cette méthode de réunion erronée, ne crut pas pouvoir souscrire aux conclusions de ses collègues.

2. Cfr HODGSON, *The Doctrine of the Church in the Church of England,* p. 29 : « Les déclarations de ses évêques et les actes officiels de ses convocations, ces dernières années, la montrent estimant cette succession miuistérielle comme l'un des liens avec l'Église apostolique ». — « L'Église d'Angleterre croit avoir eu le privilège de conserver un ministère uni avec celui des apôtres par une continuité sans rupture d'ordination ».

de l'Ordinal, suivant laquelle il y a eu depuis le temps des Apôtres ces ordres de ministres dans l'Église du Christ : les évêques, les prêtres et les diacres », et constatait qu'au surplus l'épiscopat n'a pas eu de rival dès la fin du IIe siècle [1] en dépit des variétés qui ont pu exister tout au début, et qu'il n'a jamais été un objet de disputes aux siècles suivants.

Le texte qui suit est particulièrement remarquable, suivant lequel l'épiscopat occupe au point de vue du développement historique une position semblable à celle du Canon de l'Écriture et des Credos — c'est-à-dire des deux premiers « articles » de Lambeth. Si l'épiscopat a fait également l'objet d'un développement organique, il n'en est pas pour autant privé « de l'autorité divine » [2]. C'est donc en quelque sorte le résultat d'un développement divinement inspiré sous l'empire des circonstances, mais qui n'exclut pas antérieurement la présence d'autres formes de ministère. L'épiscopat historique remonte par-delà les « corruptions médiévales » à la « conception originale du ministère apostolique ».

Cet épiscopat comporte d'une part une « succession d'office », c'est-à-dire d'évêque à évêque sur le même siège, sans qu'il soit précisé davantage, et une « succession de fonction ». Selon cette dernière, ces évêques exercent encore aujourd'hui les fonctions qui ont été les leurs tout au long de l'histoire, à savoir : « le

1. Épiscopat historique = qui émerge à la lumière de l'histoire à partir de l'époque où l'on a des témoignages indubitables. *The Lambeth Conference*, 1930, p. 114.

2. « L'épiscopat occupe une position qui est, sur le terrain des développements historiques, analogue à celui du canon des Écritures et des symboles. Aux premiers jours, il n'y avait pas de canon des Écritures du N. T., car les livres qui y furent plus tard inclus étaient en cours de rédaction. Durant un temps, différentes Églises eurent différents écrits qu'elles regardaient comme faisant autorité. Le canon se forma lentement, et l'acceptation d'un canon unique dans toute l'Église prit plusieurs générations. — De même également le symbole des Apôtres est le résultat d'un processus de croissance que nous pouvons pour une bonne part reconstituer. Si l'épiscopat, tel que nous le trouvons universellement établi vers la fin du IIe siècle, a été le résultat d'un semblable processus d'adaptation et de croissance dans l'organisme de l'Église, cela ne prouverait nullement qu'il lui ait manqué l'autorité divine mais signifierait plutôt que la vie de l'Esprit à l'intérieur de l'Église a trouvé que c'était l'organe le mieux approprié pour les fonctions dont il s'acquittait ». *Ibid.*, p. 115.

gouvernement de l'Église et spécialement du clergé, le maintien de l'unité dans l'unique eucharistie, l'ordination aux ministères, la sauvegarde de la foi, l'administration de la discipline ». Enfin et surtout, un tel épiscopat est lié à une « succession de consécration » ; on désigne ainsi une succession ininterrompue d'impositions des mains remontant jusqu'à l'Église ancienne. C'est surtout par là qu'il peut être appelé « historique » à un titre éminent, et qu'il fait difficulté à la plupart des Églises de la Réforme. Cette forme de gouvernement ecclésiastique n'est donc pas « un simple office qui serait privé de ses associations historiques ». Aussi, en dépit des diverses interprétations (« catholiques » ou « protestantes »)[1] qu'on reste libre d'en donner, les évêques réunis à Lambeth estiment que la réalité concrète, telle qu'ils l'entendent, n'a cessé de se perpétuer jusqu'à nos jours[2]. On ajoute que cet épiscopat doit être également constitutionnel ; le presbytérat et la Congrégation des fidèles ont à coopérer à la vie de l'Église. Sur ce point, l'Église d'Angleterre peut recevoir des leçons des autres Églises, mais sa responsabilité spéciale porte sur

1. Ces interprétations portent : sur les raisons de la nécessité de l'épiscopat, et sur le caractère « sacerdotal » de ce ministère épiscopal. Les anglo-catholiques ajouteraient « la succession apostolique dogmatique » à cette succession historique. Certains *Evangelicals* seraient moins affirmatifs que Lambeth 1930. L'insistance sur l'aspect historique-matériel est liée à une absence presque totale d'intention. Ce point de vue se répand chez les anglo-catholiques (cfr en 1955 aux Convocations). Cfr également Ramsey, dans *The Church of England and the Churches of Norway...*, 1951, p. 30. — L'Église catholique ne nie pas que ce ministère remonte matériellement par succession d'impositions des mains aux apôtres. Toute la question porte sur l'aspect formel : l'interprétation dogmatique, en particulier sur le formulaire technique d'ordination assurant la réalité de la transmission.

2. « C'est pourquoi quand nous disons que nous devons insister sur l'épiscopat historique, mais non sur une théorie ou une interprétation à son sujet, cela ne signifie pas que nous insistions sur l'office séparé des fonctions. Ce que nous défendons, c'est l'épiscopat maintenu durant les générations successives par une continuité de succession et de consécration, comme il l'a été durant l'histoire de l'Église depuis les temps les plus anciens *(the earliest times)* et s'acquittant de ces fonctions dont il s'est acquitté depuis les temps les plus anciens ». Cfr Ramsey dans *op. cit.*, p. 30 : « Le fait important à propos de Lambeth 1930 est que l'épiscopat historique tel que le comprennent les anglicans, assure à l'Église un ministère qui s'acquitte depuis le IIe siècle de ces fonctions des apôtres qui pouvaient se perpétuer après leur génération ».

l'introduction de l'épiscopat historique sous sa forme concrète [1]. On peut remarquer que cette notion d'un épiscopat qui s'imposerait comme un fait plutôt que comme une doctrine et qu'on veut rendre aux Églises qui l'ont perdu au XVIe siècle, diffère d'une part de l'épiscopat catholique dont l'interprétation dogmatique n'échappe à personne (aspect « formel ») et de l'autre de l'épiscopat-surintendance, tel qu'il existe dans plusieurs Églises protestantes (aspect « matériel »). Ce dernier ne peut pas même prétendre à une « continuité » avec l'épiscopat traditionnel et n'est qu'une simple variante du système presbytéral. Lambeth 1930 réitère les affirmations de la Conférence précédente sur la « réalité spirituelle » des ministères non épiscopaux, mais fait observer que, pour la restauration de l'unité, l'épiscopat, grâce à sa continuité historique, est le seul ministère susceptible d'être universellement agréé.

III. — Les schèmes d'union de 1929 et 1942 et les principes anglicans.

Il est temps d'aborder maintenant, à la lumière de tout ce que nous venons d'esquisser, le texte initial (1929) et surtout final (1942) des schèmes, dans la mesure où ils traitent de la Foi et de la Constitution de la CSI.

Disons d'un mot qu'on reconnaîtra, par rapport aux formulaires purement anglicans deux séries de modifications : les unes reprises aux documents de la première Conférence *Faith and Order* de Lausanne 1927 où, comme nous l'avons dit, l'œcuménisme officiel anglican avait été tempéré par des préoccupations plus spécialement réformées. Elles ont surtout marqué la première rédaction (1929). Les autres résultent des discussions sur la Foi *(Faith)* remontant aux années 1938-40 : poussée dogmatique luthérienne (indirecte) et, en sens contraire, congrégationaliste libérale. Elles se font également l'écho de mises

1. A propos de ces réalités concrètes, il faut noter également le mode de consécration traditionnel par au moins trois évêques. La confirmation fait également partie intégrante de ces fonctions. Elle n'est pas mentionnée, car les anglicans se bornent à la recommander.

au point sur la Constitution *(Order)* suscitées par la controverse des mêmes années sur le « sacerdoce des laïcs ». Enfin l'ensemble offre les irrégularités, au moins temporaires, de la période intérimaire.

Les deux schèmes reprennent la disposition de Lausanne : C'est le Ministère (en général), au lieu de l'Épiscopat qui fait partie de ce qu'on peut appeler le quadrilatère, lequel est intitulé *Faith and Order* (1929) et auquel correspondent en 1942, les trois chapitres : Foi, (Écriture, Credos), Sacrements, Ministère (Const. II, 5 ; II, 6 ; II, 7). L'épiscopat est dans les deux cas traité à la suite comme une spécification du ministère.

* * *

En 1929, le paragraphe sur l'*Écriture* était pratiquement conforme à Lambeth 1888 : « L'Écriture contient toutes choses nécessaires au salut et est la règle ultime de la Foi ». Sous l'effet des discussions de 1939 on accentue le rôle de l'Écriture qui devient le « standard » de Foi « suprême et décisif », et l'on ajoute dans le même sens le principe « barthien » de la réforme continue de l'Église, conformément à l'enseignement de l'Écriture et la révélation du Saint-Esprit.

Mais le rôle de la tradition n'est pas nié pour autant, bien que par le fait même les deux *symboles* anciens tendent à se subordonner à l'Écriture. Le schème de 1929 combinait très exactement la formule de Lausanne : les symboles « témoignant » *(witnessing)* et sauvegardant *(safeguarding)* [1] la Foi scripturaire, laquelle est « sans cesse confirmée dans l'expérience spirituelle de l'Église » (les Credos ne sont pas une lettre morte) avec la formule de tous les quadrilatères : les deux symboles sont « une exposition *suffisante* de la Foi ».

En 1942, cette dernière expression de Lambeth a, sous l'effet des discussions de 1938, entièrement disparu du schème définitif : on retrouve ainsi exactement la formule de Lausanne [2].

1. Cette expression est plus spécialement anglicane (cfr Lambeth 1897) et est soulignée avec faveur par les commissions anglicanes.

2. BELL, II, p. 7, n° 95. — Pour les textes principaux voir BOUYER, *art. cit.*, p. 224-25.

A disparu également en même temps la déclaration initiale du schème de 1929 où il était proclamé que les Églises adhèrent à la Foi à laquelle l'Église a toujours adhéré en Jésus-Christ *(ever held)*. Cette affirmation de la permanence de la « Foi historique » à laquelle les anglicans sont si attachés paraissait contraire au développement doctrinal qui s'était manifesté au XVIe siècle. D'autre part la confession, « d'un seul Dieu dans la Trinité et de la Trinité dans l'Unité », qui faisait immédiatement suite à ce passage sur la Foi historique, est précédée, depuis 1939, d'une belle confession de foi, plus développée, aux trois personnes de la Trinité dans leur rôle rédempteur [1]. De plus la Constitution intègre à ce paragraphe sur la Foi une note insérée dans la « Base d'Union » (note II) en 1939. La CSI est corporativement compétente pour émettre des déclarations supplémentaires pour la direction des catéchistes et l'édification des croyants, à condition qu'elles ne soient pas contraires à l'Écriture. Une note de la Base d'Union finale (note III) laisse les catéchistes libres de faire usage d'une des confessions de foi des Églises entrées dans l'union dans la mesure ou celle-ci s'accorde avec les normes doctrinales de l'Église Unie, tandis qu'une autre (I) rappelle que « les Symboles ne sont pas une expression complète de la Foi de l'Église ». Ainsi en tout cela, la CSI prend ses distances vis-à-vis de l'idéologie de Lambeth, et de sa Foi limitée aux Symboles ; cette dernière accepterait cependant la légitimité d'opinions théologiques complétant la foi œcuménique [2].

1. Ces textes semblent dirigés à l'origine contre le caractère « compréhensif » du schème de 1929. Sous l'influence de missionnaires « barthiens » on a voulu par une proclamation trinitaire éviter des dangers de syncrétisme (« avatars » hindous). Mais mise en relation avec la note libérale et ses « fundamental truths embodied in the Creeds » et compte tenu du fait que, soudée au passage sur les credos, elle en explicite la doctrine, certains ont pensé (cfr *Derby Committee* de 1946) qu'on voulait ainsi minimiser plusieurs affirmations historiques du Credo (Naissance virginale, Résurrection). C'est peu probable.

2. Cette réaction d'origine réformée contre la foi « historique » anglicane est interprétée par certains commentateurs comme pouvant au contraire laisser place à un développement doctrinal de style catholique, grâce à un approfondissement vital, lequel approfondissement est de fait dans les intentions de la nouvelle Église.

C'est sous l'influence de certains milieux congrégationalistes qu'a été adoptée, en un sens tout opposé, dans la Base d'union, mais non dans la Constitution, une note libérale (début de la note I) selon laquelle les Églises « ne demandent pas un assentiment des individus à chaque mot ou phrase des Credos et n'excluent pas une liberté d'interprétation ». La même liberté existe certes dans l'Église d'Angleterre mais n'est pas cautionnée par les formulaires officiels. Un amendement a été demandé formellement sur ce point mais n'a pas été accepté [1].

* * *

Le quadrilatère se limite aux sacrements de Baptême et de la Cène. Le *Prayer Book* connaît cependant d'autres rites sacramentels facilement assimilables à des sacrements et la confirmation joue, en relation avec l'épiscopat, un rôle très important dans l'Église d'Angleterre.

Le texte de 1929 reprenait la formule classique de Lambeth et empruntait à Lausanne une précision sur l'instrumentalité générale des sacrements « moyens de grâce par lesquels Dieu opère en nous » [2]. Les textes de 1942 (B. U. et Constitution) développent cette brève notice en un chapitre entier intitulé Sacrements (II, 6). La première partie rappelle Lausanne. On y précise que, conformément à l'enseignement du Christ, les deux sacrements constituent la voie ordinaire du salut, qu'il nous a clairement prescrite dans l'Écriture. Ce sont en même temps des actes communautaires : le baptême est « un acte bien déterminé de réception dans la famille de Dieu » ; la Cène, « une série d'actes répétés de communion avec le Christ au sein de cette famille » [3].

1. Cfr *Derby Committee*. Report, p. 44 : *Amendment I :* « The statement on the Faith of the Church should be so redrafted as to place the adherence of the C. S. I. to the Historic Faith beyond question ». Le Committee reconnaissait cependant « l'intentiou orthodoxe » de la commission mixte de l'Inde du Sud. La note libérale a été supprimée dans le schème de Ceylan.

2. Cfr Lausanne ; Bell, II, 97 : « We hold that the Sacraments are means of Grace through which God works invisibly in us ».

3. *Id.* : « Have special reference to the corporate life and fellowship of the Church » et Lambeth 1920 : « as expressing for all the corporate life of the whole fellowship in and with Christ ».

d'ordonnés (ministère de la parole et des sacrements) qui a toujours existé *(at all times)* et qui œuvre par la puissance du Christ, le seul grand-prêtre. Les deux schèmes indiquent alors, comme à Lausanne, les fonctions (vocation) de ce ministère : « présider le culte, prêcher l'Évangile, administrer les sacrements, tout cela étant rendu efficace par la foi », et poursuivent en indiquant, en termes généraux mais assez clairs, la grâce de l'ordination [1]. C'est en fonction d'un chapitre nouveau (II, 8) intitulé : « Éléments nécessaires à la vie de l'Église de l'Inde du Sud », qu'il sera traité de l'épiscopat. On y rappelle que l'épiscopat, le presbytérat et la congrégation des fidèles doivent se partager la responsabilité et l'autorité dans les différentes sphères de la vie de l'Église. Ce n'est pas nouveau, et à chacun de ces trois éléments est consacré un chapitre spécial dans le schème final.

Le premier chapitre (II, 9) assimile la congrégation des fidèles à l'Église locale. Celle-ci, comme l'Église régionale ou le diocèse, est un microcosme de l'Église « une, sainte, catholique et apostolique ». Le chapitre sur le presbytérat (II, 10) définit, à la satisfaction des anglicans, les fonctions des presbytres [2] épiscopalement ordonnés ou non, et précise que ce sera une « *Rule of Order* dans la CSI que la célébration de la sainte communion soit confiée à ceux qui ont reçu par l'ordination autorité pour cela ». Enfin il est établi au chapitre suivant sur l'épiscopat (II, 11) que « l'Église unie accepte et maintiendra l'épiscopat historique sous une forme constitutionnelle ». La Base d'Union a inséré tout d'abord ici en 1942 les différentes interprétations *(views and beliefs)* qui ont cours sur l'épiscopat au sein des Églises qui s'unissent : « ou bien c'est uniquement une forme de gouvernement qui a persisté à travers les siècles et peut être ainsi appelée historique et qui est pour le temps présent utile en Inde du Sud,

1. Lausanne, *ib.*, 3 décrit « the Purpose of the Ministry » en termes équivalents : « ... and the administration of the sacraments, to be made effective by Faith ». Le passage sur la grâce de l'ordination n'a pas de correspondant à Lausanne. 1942 ajoute en tête : « amener les pécheurs à la repentance ».

2. Cfr *Derby Committee :* « The duties and functions of presbyters are satisfactorily stated » (*Report*, p. 25). Il voit même dans certaines expression l'admission implicite d'une absolution privée des pénitents.

ou bien l'épiscopat est d'autorité divine et l'ordination épiscopale est une garantie essentielle des sacrements »[1]. Enfin il y a les positions intermédiaires. C'est exactement la situation telle qu'elle se présente aussi chez les anglicans. Il n'y a exclusion d'aucune position (ici au moins en théorie), et l'on retrouve la même affirmation que pour l'ensemble des anglicans : l'Église comme telle n'est liée à aucune de ces interprétations doctrinales et aucune ne sera prescrite. L'Église de l'Inde du Sud n'est liée que par une constatation historique : « L'épiscopat a été accepté dans l'Église depuis une date reculée *(from early times)* »[2] ; aussi peut-il être appelé historique. Sur un terrain plus concret la « succession (matérielle) d'office et de consécration » de Lambeth 1930 n'est pas explicitement dans les textes, mais peut être implicitement déduite comme un fait, si l'on reconnaît leur rôle aux consécrateurs anglicans à l'inauguration et aux évêques par la suite, et si l'on juge que le fait de la dualité des ministères leur laisse une intention suffisante. Il est en effet stipulé que « la continuité avec l'épiscopat historique sera effectivement maintenue au début comme par la suite »[3]. Enfin parallèlement au fait de la « continuité » il y a également le fait des fonctions traditionnelles requises par l'œcuménisme anglican. Celles-ci sont résumées dans ce chapitre et précisées par ailleurs dans la Constitution (ch. IV), avant celles des presbytres et du laïcat. Depuis qu'on y a ajouté la fonction d'enseignement de l'évêque

1. Les anglicans ont insisté sur le fait que cette interprétation n'était pas exclue. On peut au moins théoriquement la concilier avec le reste de la constitution. Cfr la tentative de D. Rea pour interpréter les ministères non épiscopaux comme des « ministères charismatiques ». L'ensemble concret de la C. S. I. rend cette interprétation assez délicate.

2. Épiscopat « *from early times* » : les documents anglicans disaient : « from very early times, *from the earliest times* ». Ici c'est le ministère en général (ordonné) qui a existé from *very early times* (II, 6), *at all times* (II, 7). Le texte antérieur de 1934 se contentait de dire « *a form of government which has persisted in history* ».

3. Sur le minimum d'intention anglicane : « Le Prof. Ramsey se demanda (à propos des discussions avec les Églises scandinaves) si l'intention de continuer la succession était le point essentiel. L'intention était plutôt d'ordonner un évêque et une condition pour cela était que ceux qui imposaient les mains soient eux-mêmes évêques de l'Église. C'était cela qui préservait la succession ». *The Church of England and the Churches of Norway...*, p. 30.

diocésain et des évêques réunis en corps et introduit la possibilité — qui ira se développant — d'administrer la confirmation [1], elles correspondent aux vues des anglicans. Il faut noter que cependant la règle traditionnelle des ordinations a été modifiée : l'imposition des mains par trois évêques *au moins*, aux consécrations épiscopales implique également la participation de trois presbytres, mais celle-ci n'est pas absolument obligatoire [2]. Ce mode d'ordination épiscopal dont le but est d'assurer l'unification des ministères n'implique cependant pas de jugement sur la validité ou la régularité des ministres non épiscopalement ordonnés, qui subsistent dans la CSI. Tous les ministres de la parole et des sacrements, ont le même « *statut* » de presbytres (II, 21) limité seulement par le *Pledge* qui protège les congrégations contre les ministres qui ne leur agréeraient pas. Ce même mode d'ordination épiscopal n'implique pas non plus de jugement sur la «validité et la régularité» des ministres des Églises non épiscopales. Les ministres de certaines d'entre elles (« les Églises souches » qui ont originairement fondé les Églises entrées dans la CSI) peuvent être admis pendant la période

1. Cfr *Constitution*, IV, 1, *Contrôle pastoral :* « spécialement en administrant selon l'occasion le rite de la confirmation, ou en présidant, quand on le demande, à d'autres services où l'on est admis comme membre effectif *(full membership)* de l'Église » ; IV, *Enseignement :* « L'office d'évêque est aussi essentiellement un office d'enseignement... Sur chaque évêque dans son propre diocèse et sur les évêques de l'Église en corps repose la responsabilité de déclarer publiquement, si le besoin s'en fait sentir de temps en temps, la doctrine de l'Église universelle telle que la comprend l'Église de l'Inde du Sud. » Le *Derby Committee* commente : « La responsabilité spéciale des évêques pour la sauvegarde et la formulation de la doctrine est ainsi clairement reconnue dans le schème, bien qu'il soit précisé que de telles déclarations demandent le concours des presbytres et du laïcat pour être obligatoires pour l'Église ». Mais certaines règles de procédure du dernier schème rendent possible que les évêques soient mis en minorité dans les matières de *Faith* et d'*Order*. Bieu que la Commission juge cette possibilité presque théorique, elle demande, pour des questious de principe, un amendement : c'est l'amendement IV, sur la procédure synodale.

2. Les anglicans ont demandé (Lambeth 1930) que dans ce cas qui « introduirait une confusion », il soit précisé que ces presbytres n'ordonnent pas. Il a seulement été précisé que le Christ est le seul véritable ordinateur. Le synode diocésain peut pourtant dispenser de la participation des presbytres.

intérimaire à la fin de laquelle l'Église Unie jugera de l'opportunité de continuer une telle pratique [1]. La B. U. précise cependant que « c'est son intention et son attente qu'éventuellement tout ministre exerçant une fonction permanente soit épiscopalement ordonné ». Enfin — et c'est un principe fondamental — la CSI entend conserver en tout temps des relations de pleine communion avec les Églises souches et les étendre à toutes les Églises non épiscopales. Cela posera un problème délicat à l'Église d'Angleterre en 1977, quand elle devra envisager à la fin de la période intérimaire, la pleine intercommunion. Sur ces deux derniers points la commission de 1946 a également demandé des modifications [2].

* * *

En dépit d'une orientation assez différente, due surtout à une « ouverture » beaucoup plus marquée à l'égard des Églises non épiscopales, on peut tenir l'Église de l'Inde du Sud pour une image assez fidèle de l'idéal œcuménique de l'anglicanisme « central ». Ce n'est guère que sur un nombre limité de points — nous les avons relevés au passage — qu'à des degrés divers d'ailleurs, un certain écart peut s'observer. Ce sont ces points à propos desquels la commission de 1946 — approuvée par la Conférence de Lambeth de 1948 — a fait remarquer que certains changements dans la Constitution de la CSI semblaient essentiels avant l'intercommunion. Le régime d'intercommunion partielle inaugurée en 1955, est surtout en relation avec les deux derniers points, mais le rapport des commissions conjointes de 1955, en approuvant ce régime, avait cependant tenu à rappeler qu'en 1950 la Chambre Basse de Cantorbéry avait adopté (au terme des débats prolongés des 24 et 25 mai) la résolution suivante : « Cette chambre approuve de façon générale le rapport de la commission conjointe et prend note que la CSI n'a pas encore été à même de s'occuper des amendements dans sa Constitution demandés par le *Derby Committee* et généralement approuvés

1. Ce point a fait l'objet de l'amendement VI du *Derby Committee*.
2. Demande d'amendement V du *Derby Committee*.

comme essentiels par la Conférence de Lambeth de 1948 »[1].

Il convient également de remarquer — et c'est devenu un lieu commun — que ce n'est pas uniquement sur les textes, même si ceux-ci représentent, comme le rappelle la commission de 1946, le *standard* de l'orthodoxie de la CSI, que l'Église d'Angleterre évalue la « catholicité » de la nouvelle formation. Aussi faudrait-il également confronter avec les documents liturgiques anglicans, non seulement la nouvelle liturgie[2], mais également les nouveaux offices du baptême, de la confirmation et des ordinations.

D. H. MAROT.

1. La Chambre Basse, s'est d'ailleurs plu, comme le *Committee* de 1946, à reconnaître, à défaut de la rigueur des formulaires, l'« inteution orthodoxe » de la C. S. I. On peut également noter cette déclaration caractéristique du Dr. BELL : « We should study the question of intercommunion with episcopal Churches which are themselves in communion with non-episcopal Churches with the greatest care ».

2. Pour la liturgie, cfr le commentaire peut-être un peu optimiste de L. BOUYER, *art. cit.*, p. 228-232, et celui, précis mais trop défavorable dans la perspective générale anglicane, de W. GRISBROOKE, *op. cit.* p. 223-231.

La Pâque de Noël.

ÉTUDE SUR L'AVANT-FÊTE DE NOËL DANS LE RITE BYZANTIN

Dans les calendriers liturgiques slavons et grecs, comme dans les psautiers et les typicons — du moins dans ceux d'avant la révolution russe — le jour de la Nativité du Christ porte cette indication : « Pâques, fête chômée de trois jours ». On ne trouve aucune interprétation directe de cette glose dans les livres. L'édition française de Chevetogne *La Prière des Églises de rite byzantin* en donne l'explication suivante : « On donne ce nom *(Pâques)* à la fête de Noël pour signifier qu'elle est la seconde du calendrier ecclésiastique, et qu'elle égale en importance la fête de Pâques elle-même » [1].

La première partie de cette explication ne nous semble pas tout a fait exacte. Quant à la seconde, elle est un peu trop générale. Aucun degré d'importance ne peut être appliqué aux fêtes de première classe de Notre-Seigneur : elles sont toutes en égale relation avec la Pâque, « fête des fêtes », vers laquelle elles sont toutes orientées. Ainsi par exemple l'Épiphanie et la Pentecôte

1. T. II, 1re p., note de la p. XLIII de la 1re éd. (1939), p. 43 de la 2e (1953). Voici, pour la facilité du lecteur occidental, une explication utile tirée du même ouvrage (2e éd., pp. 70-71) : « La première classe (de fêtes) contient les grandes fêtes de la Mère de Dieu et du Seigneur. Toutes sont précédées et suivies d'un ou plusieurs jours d'avant et d'après-fête, et elles se terminent par un jour de clôture où on reprend l'office de la fête en le réduisant à la quatrième classe... Plusieurs de ces fêtes sont suivies d'un jour consacré à la mémoire des personnages secondaires qui ont été mêlés à l'accomplissemeut du mystère qu'elles rappellent. Quelques-unes de ces mémoires sont appelées synaxes ».

sont tout autant reliées à Pâques que la Noël. Sans doute, l'Église marque par des signes extérieurs l'importance du contenu et la signification de telle ou telle fête. Ces signes sont exprimés par les détails du typicon se rapportant à l'office, ce qui joua certainement un rôle dans la dénomination de « Pâques » appliquée à la Noël. Mais, à notre sens, c'est un autre indice, d'ordre interne, qu'il faut faire valoir en l'occurrence : indice qui est inclus dans le contenu des hymnes liturgiques exprimant et expliquant le sens de la célébration de l'avant-fête de Noël.

On sait en effet, que, à partir d'une certaine époque, la fête de Noël fut précédée, dans le rite byzantin, d'offices contenant des particularités qui sont propres à la semaine sainte. Ces mêmes particularités se retrouveront également dans la célébration de l'avant-fête de l'Épiphanie — autre fête de première classe suivant immédiatement Noël —, avec toutefois cette différence que les livres liturgiques ne mentionnent pas à son endroit le nom de « Pâques ». Cette appellation prend donc une signification particulière pour la Noël, faisant valoir que la relation interne de celle-ci avec la fête de Pâques est autre chose qu'un élément extérieur.

Le but de cette étude est d'exposer et de préciser le sens de cette relation interne, qui a laissé sa trace bien apparente dans les hymnes liturgiques des jours de l'avant-fête. L'insuffisance des sources ne nous permettra pas d'indiquer le moment et l'endroit de l'apparition, dans les livres, de la mention « Pâques, fête de trois jours ». Mais cela n'a pas grande importance, notre intention étant de découvrir le moment de l'apparition des particularités liturgiques rapprochant extérieurement la célébration de la Noël de celle de Pâques, et de tracer en termes généraux l'idée de la relation interne entre ces deux célébrations telle qu'elle est exprimée dans les hymnes (tropaires et odes des canons).

En règle générale, les grandes fêtes orthodoxes, sauf Pâques et Pentecôte, ne connaissent qu'un seul jour d'avant-fête. Noël et l'Épiphanie font aujourd'hui exception : Noël a cinq jours et l'Épiphanie quatre. Les deux fêtes sont précédées d'un carême commun de quarante jours, carême pas très rigoureux à la vérité, et que l'on nomme *Carême de Noël*, bien qu'il concerne les deux

fêtes à la fois — on peut considérer l'Épiphanie comme faisant partie du cycle de Noël [1] —, ou parfois aussi *Carême de Saint-Philippe,* parce qu'il commence en la fête de ce saint.

Trois de nos fêtes de première classe se trouvent déjà préparées dans l'office du dimanche qui les précède, et sont également rappelées dans celui qui suit. Il s'agit de l'Exaltation de la Sainte Croix — fête spécifiquement hiérosolymitaine —, de la Noël et de l'Épiphanie. Noël a même deux dimanches qui en font la préparation. Ce trait souligne encore davantage leur ressemblance liturgique.

Il n'existe pas pour le carême de l'Avent de livre propre, semblable au triodion pré-pascal, qui évince presque les célébrations du calendrier. Le calendrier suit ici son cours normal avec l'application ordinaire du typicon. Seuls les derniers jours avant Noël ont reçu un caractère particulier, dont le but est précisément de rapprocher les cinq jours d'avant-fête de la semainte sainte. Une telle similitude n'est pas survenue d'un seul coup : on peut en trouver déjà implicitement les éléments dans quelques allusions isolées chez les Pères de l'Église, comme dans les premières hymnes liturgiques et les homélies. Pour déterminer leur développement et leur fixation, il faut examiner plusieurs points qui les concernent et montrent l'évolution de leur contenu théologique dans les offices. Nous allons nous borner strictement ici aux compositions liturgiques de l'avant-fête et de la fête de Noël, sans cependant en examiner le sens profond qui a certainement déjà attiré l'attention des théologiens. Nous essayerons tout d'abord de déterminer le moment où a été introduite la célébration insolite des cinq jours. L'examen des typicons nous permettra de conclure que cet usage, bien établi aujourd'hui, n'a été fixé que vers le milieu du XI[e] siècle. Le second point de notre exposé portera sur l'origine du contexte

1. Ainsi les odes de Joseph l'Hymnographe dédiées aux *Προεόρτια τῶν Φώτων* (PITRA, *Analecta*, t. I, pp. 400 et 405) rapprochent également les deux fêtes. De même le tropaire des heures de l'avant-fête (None, après « Et maintenant... ») se termine par les paroles « Fais-nous voir aussi ta sainte Théophanie ». Même chose encore dans les stichères de S. Jean Damascène et de S. André de Crète pour le 2 janvier. Les détails communs des typicons, analogues à ceux d'avant Pâques, les rapprochent également.

théologique suivant lequel ces compositions ont orienté le sens religieux de la fête de Noël.

I

Les recherches faites dans les anciens typicons ne nous révèlent pas, avant le Xe siècle, d'indication concernant le caractère exceptionnel de l'avant-fête de Noël. Le canonarion de Jérusalem, dans sa rédaction géorgienne du VIIe siècle [1], ne signale que l'office du 24 décembre avec la litie. Le ménologe de l'évangéliaire du VIIIe siècle mentionne déjà un dimanche spécial avant Noël [2]. De même l'évangéliaire du Sinaï de l'année 715 note un jour d'avant-fête. Le ménologe de Constantinople prescrit la paramonie ou vigile avant Noël [3]. Le canonarion du Sinaï du Xe ou XIe siècle donne la même indication [4]. Les typicons de la Grande Église de Constantinople du IXe siècle prévoient également un jour d'avant-fête, en indiquant en même temps le dimanche de tous les Justes depuis Adam ; mais on n'y fait pas encore l'office des heures royales [5]. Seul un manuscrit géorgien du Xe siècle, présumé de pratique palestinienne [6], détermine la célébration de l'avant-fête à partir du 21 décembre. Mais plusieurs particularités la distinguent de l'usage actuel. Au 21 décembre, ce manuscrit note, non pas la mémoire selon le calendrier, mais la célébration qui se rapproche le plus de notre dimanche actuel des Justes, et qui commémore tous les patriarches de l'Ancien Testament. La *Taktikon* de Nikon de la montagne Noire, mentionne également ce jour. D'autre part, la commémoraison de Joseph-le-Juste est notée, dans le manuscrit géorgien indiqué plus haut, au 23 décembre, alors que dans

1. M. SKABALLANOVIČ, *Roždestvo Christovo*, Kiev, 1915, p. 183-185.
2. Archimandrite SERGE (Spasskij), *Polnyj Měsjaceslov Vostoka*, T. I, 1875, p. 72.
3. *Ibid.*, p. 73.
4. A. A. DMITRJEVSKIJ, *Typika*, t. I, pp. 206-208.
5. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, pp. 33-37. — Heures royales : offices des petites heures et des typiques, composés de psaumes spéciaux et de lectures, et qui se célèbrent solennellement aux vigiles de Noël et de l'Épiphanie et le vendredi saint.
6. SKABALLANOVIČ, *l. c.*, p. 184.

notre calendrier elle est actuellement fixée au dimanche après Noël. Selon le manuscrit géorgien indiqué plus haut, les commémoraisons du roi David et de Jacques-le-Juste [1] restent également fixées à ce dimanche après Noël, tandis que notre célébration actuelle réunit en un seul dimanche après la fête ces trois mémoires. Le typicon de la Grande Église contient des divergences d'avec le typicon des Studites [2] pour ce qui est des aliments permis pendant l'avant-fête, et ne mentionne d'office spécial que pour le 24 décembre. Le typicon des Studites, d'autre part, introduit en Russie au XIe siècle, n'indique qu'un seul jour d'avant-fête [3]. Sans doute, les lectures des dimanches avant et après Noël sont déjà fixées dans l'évangéliaire du VIIIe siècle édité par Porphyre Uspenskij et dans l'évangéliaire de 835, mais la célébration de l'avant-fête à partir du 20 décembre n'y est nullement présente [4]. De même, le canonarion du Sinaï des Xe et XIe siècles n'indique que la paramonie, c'est-à-dire l'office propre de la vigile.

Mais voici que le typicon d'Evergetis à Constantinople, datant du XIe siècle, note un dimanche des Justes, un dimanche des Saints Pères et *cinq jours* d'avant-fête à partir du 20 décembre. De plus, il indique pour ces jours les stichères de Cyprien le Studite et le canon de l'hymnographe Joseph avec les remarques suivantes : « A partir de ce jour, nous commençons à chanter la célébration de l'avant-fête en délaissant complètement l'octoïchos : nous chantons l'Alleluia (en signe de jeûne) au lieu du prokimenon et du *Θεὸς Κύριος*, sauf le 20 décembre, jour de la commémoraison de saint Ignace, et le 24, jour de la paramonie » [5]. Le synaxaire du Mont Athos (Iviron, XIe s.) [6] indique également la célébration de l'avant-fête à partir du 20 dé-

1. Jacques-le-Juste est le « frère du Seigneur », qui fut évêque de Jérusalem, et que la tradition orientale distingue des deux apôtres du même nom.
2. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, t. II, p. XLIII.
3. GOLUBINSKIJ, *Istorija Russkoj Cerkvi*, t. I, 2, p. 564.
4. MANSVETOV, *Cerkovnyj Ustav*, Moscou, 1885, p. 50.
5. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, pp. 338, 343, 345, 346.
6. SKABALLANOVIČ, *l. c.*, p. 191.

cembre ainsi que les heures royales, ce que confirme encore le typicon de la Bibliothèque vaticane (XIIIe s.) [1].

C'est donc dans les typicons du XIe siècle que nous rencontrons pour la première fois la forme se rapprochant le plus de la célébration actuelle de l'avant-fête. En tout cas, les jours y sont calculés dans l'ordre de notre pratique. L'avant-fête y commence le 20 décembre et les heures royales y figurent. Il est curieux de noter que le typicon slave de St-Sabbas du XIIe siècle n'indique pas la célébration de l'avant-fête de la même manière, mais mentionne les heures royales [2], alors que le typicon des Studites [3] ne note pas les heures de la paramonie de Noël, mais n'indique que les matines, la liturgie et les vêpres avant la fête [4] : « La veille de Noël, y lit-on, et de la fête des Lumières (6 janvier), le soir du jeudi saint et le samedi saint, nous ne chantons pas les complies, mais seulement le trisagion au réfectoire ».

C'est donc à Constantinople, et au XIe siècle seulement, qu'apparaît la première indication concernant la pratique actuelle de l'avant-fête de Noël. On trouve certaines différences dans les typicons ultérieurs. La version slave du typicon studite [5] du XIIe-XIIIe siècle, indique la célébration de l'avant-fête à partir du 22 décembre : il se peut que cela soit en conformité avec le manuscrit géorgien indiqué plus haut. Les manuscrits du typicon de Jérusalem des XIVe et XVe siècles (Moscou) indiquent notre célébration de l'avant-fête, mais ne mentionnent pas les triodions des complies.

Le typicon d'Antonin Kapustin de 1392 [6], qui se trouvait jadis dans la bibliothèque impériale de St-Pétersbourg, indique à partir du 20 décembre le chant du kontakion de Joseph l'Hymnographe (IXe s.) : « Aujourd'hui la Vierge ». Pourtant on se demande si l'origine de cet usage remonte bien au XIe siècle, date des rubriques du typicon d'Evergetis, ou s'il ne s'agit pas là plutôt de la fixation d'un usage existant. Cette

1. DJJAKOVSKIJ, *Trudy kievskoj duchovnoj Akademii*, 1908, p. 3.
2. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, t. II, p. 15.
3. MANSVETOV, *l. c.*, p. 81.
4. Th. STUDITE, *Poln. Sobr. Sočinenij*, Moscou, 1908, t. II, p. 856.
5. SKABALLANOVIČ, *l. c.*, p. 192.
6. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*

dernière hypothèse ressort des données de l'hymnographie elle-même, qui fait chanter au cours des offices de ces jours, des pièces datant au plus tard du Xe siècle. Beaucoup de ces hymnes ont conservé dans leurs titres les noms de leurs auteurs. Certes, souvent ces indications sont inexactes et tout particulièrement celles des chants anciens. Mais dans le cas présent, les auteurs des nombreux chants sont bien identifiés. Ainsi on trouve dans les Ménées du 20 décembre, le premier jour de l'avant-fête actuelle, des stichères d'Anatole de Thessalonique (Xe s.), d'André Piros (IXe s.), de Cyprien le Studite (IXe s.) et de Romain le Mélode (VIe s.). On sait qu'Anatole, qui fut évêque de Thessalonique à la fin du IXe siècle, est l'auteur des stichères consacrés aux nombreuses célébrations d'avant-fêtes : Noël, Épiphanie, Transfiguration, Exaltation de la Croix, Annonciation, Assomption, etc. Il travailla dans la même ligne que son prédecesseur, Joseph l'Hymnographe, ajoutant aux œuvres de celui-ci ses propres compositions consacrées aux avant-fêtes. Les stichères d'Anatole se trouvent déjà dans le sticherarion du XIe siècle [1]. André Piros, que Philarète confond avec André de Crète, n'a donné qu'un seul stichère pour l'avant-fête du 20 décembre. Quant au canon d'André de Crète en l'honneur du saint de ce jour, à savoir saint Ignace d'Antioche, il diffère notablement de ce stichère, et ne contient aucune allusion à la proximité de Noël ou de son avant-fête, ce qui est par contre nettement perceptible dans les canons de Joseph l'Hymnographe dont nous reparlerons tout à l'heure, pour les 21 et 22 décembre, jours des commémoraisons respectives des martyres sainte Julienne et sainte Anastasie. Il est vrai que dans les theotokions d'André, consacrés à la Vierge, il est parlé de la Nativité du Christ mais dans un sens très général et non comme de l'événement tout proche de la fête. Par conséquent, le stichère d'André Piros ne correspond pas du tout au canon d'André de Crète, et il ne faut pas confondre ces deux auteurs. André de Crète, vivait au VIIe siècle et ignorait la pratique des cinq jours.

Quant aux stichères de Cyprien le Studite [2], auteur du IXe

1. Métropolite PHILARÈTE (Gumilevskij), *Istoričeskij obzor pěsnopěvcev è pěsnopěnij grečeskoj cerkvi*, 2e éd. Černigov, 1864, p. 349.
2. PITRA, *l. c.*, p. 418.

siècle, et de Romain le Mélode, d'une époque bien antérieure, nos livres liturgiques les ont eux aussi pour les jours suivants, et entre autres pour le 24 décembre. Les stichères de Cyprien ont trouvé place au dimanche des Saints Pères, tandis que ceux de Romain, composés avec un acrostiche alphabétique [1], et chantés maintenant aux jours d'avant et d'après-fête, ont été extraits arbitrairement d'une grande œuvre écrite pour un seul et même jour — comme nous le montre l'ordre alphabétique — et comptant quatre-vingt-dix-neuf strophes. Plusieurs de celles-ci sont restées sans emploi, tandis que celles qui ont été utilisées par groupes de six aux offices des cinq jours, n'ont pas été prises dans leur ordre : les Ménées slavons par exemple, placent au 20 décembre les strophes 1, 42, 43, 45 et 83, tandis que les grecs y ajoutent 41, 44, 85.

Joseph l'Hymnographe, moine et confesseur de Constantinople († 883), va nous apporter des données nouvelles. Il avait visité la Sicile et Thessalonique [2], et imitant les œuvres de Romain le Mélode [3], composa un certain nombre de canons pour les jours du 20 au 24 décembre. Son premier canon sur la célébration de l'avant-fête comporte l'acrostiche suivant : « Joseph chante cette fête », et commence ainsi : « Commençons aujourd'hui la célébration de l'avant-fête de Noël », ce qui indique tout un programme conçu par l'hymnographe : ses canons pour les jours des 21 et 22 décembre, comme nous l'avons déjà noté, consacrés aux martyres Julienne et Anastasie, parlent sans cesse dans les tropaires de la proximité de la fête. En outre, le 21 décembre, Joseph composa, en plus du canon dédié à la martyre Julienne, un canon spécial pour l'avant-fête. Le canon consacré à Anastasie le 22 décembre commence par ces paroles : « Apportons nos hymnes à Dieu qui vient pour s'incarner en la Vierge ». Joseph l'Hymnographe préparera donc, par ses compositions liturgiques, la modification du calendrier. De plus, pour le 23 décembre il composa — et ceci est très important pour notre sujet — un canon spécial avec les *hirmoi* du samedi saint, les-

1. *Ibid.*, pp. 222-241.
2. PHILARÈTE, *l. c.*, p. 360.
3. Voir p. ex. son kontakion sur l'avant-fête de Noël ; cfr PITRA, *l. c.*, p. 381.

quels sont en réalité une œuvre de la moniale Cassia, mais où les expressions des *hirmoi* sont changées et adaptées à la fête de Noël. Pour le même jour, en commémoraison des martyrs de Crète, nous avons un autre canon non signé, où dans les theotokia on marque l'approche de la fête de Noël [1].

Ainsi donc, c'est à la fin du XI[e] siècle qu'on a introduit à Constantinople les cinq jours de célébration de l'avant-fête de Noël, — et ceci vaut également pour la célébration de l'Épiphanie. Ce fait n'a pas été l'œuvre du typicon des Studites ni de celui de Jérusalem — les typicons les plus répandus — ni de celui de la Grande Église : ce fut le typicon d'Evergetis, d'importance secondaire quoique d'origine constantinopolitaine, qui introduisit le premier, dans la pratique liturgique, l'indication des particularités des offices tombant en ces périodes. Mais elles ne passèrent ensuite que peu à peu dans les autres typicons. Ainsi la version slave du typicon des Studites du XII[e] siècle [2] parle de la célébration de l'avant-fête au 20 décembre, alors que dans une autre copie du typicon des Studites de 1398 (Moscou), cette indication n'existe pas. Le ménologe de ce même typicon du XII[e] ou du XIV[e] siècle possède dans sa deuxième rédaction l'indication concernant la célébration de l'avant-fête à partir du 20 décembre, tandis que la première rédaction ne mentionne pas ce jour [3].

II

Le typicon d'Evergetis à Constantinople, ainsi que le synaxaire d'Iviron au Mont Athos fixèrent donc la pratique des cinq jours avant Noël, laquelle subsiste encore aujourd'hui dans notre liturgie. Par conséquent, l'innovation que nous avons relevée tout à l'heure, due à Joseph l'Hymnographe au IX[e]

1. Ce canon est attribué soit à Germain (VIII[e] s., cfr DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, p. 346) soit à Georges de Nicomédie (PHILARÈTE, *l. c.*, p. 353). Cette dernière attribution est plus vraisemblable car, au temps de Germain, les premiers jours de la célébration de l'avant-fête n'étaient pas encore connus, tandis que Georges était contemporain de Joseph.

2. SERGE, *l. c.*, t. I, ann., p. 28.

3. *Ibid.*, p. 59.

siècle, s'est vue entérinée par un typicon privé de Constantinople, et s'introduisit de là dans les typicons des Studites et de Jérusalem. Mais le typicon d'Evergetis y apporta encore quelques autres compléments, tels que les complies sous une forme inaccoutumée, genre d'offices secondaires pratiqués particulièrement pendant le carême pré-pascal et la semaine sainte, et au cours desquels sont chantés des triodions et des diodions spéciaux, c'est-à-dire des canons abrégés. C'est ici que notre étude va révéler tout son intérêt. En effet, ces canons d'avant Noël, abrégés ou complets, paraphrasent les *hirmoi* et les tropaires des triodions et des canons de Cosme de Maiouma chantés durant les matines de la semaine sainte ; leur paraphrase va si loin que même les acrostiches, avec désignation des jours de la semaine, y sont entièrement conservés : *Τῇ δευτέρᾳ, Τρίτῃ τε, Τετράδι ψάλλω, Προσάββατόν τε* pour aboutir au jour 24 décembre en celui-ci : *Καὶ σήμερον δὲ σάββατον μέλπω μέγα.* De qui sont ces pièces ? Les Ménées grecs, dans une note explicative du premier triodion du 20 décembre, apportent le témoignage d'un manuscrit du Mont Athos (Koutloumousiou) — datant sans doute du XIIIe siècle [1] — attribuant la paraphrase à Syméon « Logothète et Métaphraste » [2] écrivain byzantin de la deuxième moitié du Xe siècle, fêté les 9 et 27 novembre, et célébré par un office spécial de Michel Psellos (XIe s.) [3] et au XVe siècle par Marc Evgenikos [4]. On trouve au même endroit dans les Ménées une indication, suivant laquelle l'auteur de ces triodions serait, non pas Syméon Métaphraste, mais celui qu'Allatius appelle Syméon le Moine. Or, il n'y a pas de trace, dans la littérature, d'un Syméon le Moine auteur d'hymnes liturgiques au Xe siècle. La question vaut la peine d'être étudiée, car la solution pourra nous aider à dater ces canons. Ni Syméon le Studite, ni Syméon le Nouveau Théologien ne cadrent avec les données du problème. Allatius connaît quelques œuvres de Métaphraste, mais il ne les connaît pas toutes. Les prières avant

1. DMITRJEVSKIJ n'en donne pas de description détaillée.
2. Décembre, p. 222, notes.
3. Cfr une note de A. Spasskij (en russe) sur les travaux de l'évêque Arsène de Kirillov, dans *Vizantijskij Vremennik*, X (1903), p. 669.
4. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 1897, p. 115.

et après la communion, par exemple, sont de Métaphraste, ainsi que les stichères alphabétiques du grand canon du carême, les kontakia dédiés à saint Sabbas et à sainte Marie l'Égyptienne [1], le canon des complies du vendredi saint sur les lamentations de la Vierge conservé en deux rédactions et dont la seconde est insérée dans le Pentecostarion édité à Lvov en 1868, comme canon du mésonyktikon de Pâques. Qu'Allatius ait appelé l'auteur « moine » ne peut nous surprendre. Métaphraste est bien appelé dans le cod. *Vaticanus* Syméon Logothète *τοῦ δρόμου* [2]. Dans les pièces liturgiques, on rencontre des épithètes variées : Jean Damascène est tantôt appelé moine, tantôt Damascène, tantôt encore *κύρ[ιος] Ἰωάννης* ; Théodore Studite est souvent appelé simplement « le Studite », ou « Théodore » ; Léon-le-Sage est nommé soit *Δεσπότης* soit *Μάγιστρος* ou encore *Βύζας* ou *Βυζάντιος*. Nulle part on ne dit que Syméon Logothète ait été moine. Philarète l'appelle « l'ascète secret » [3]. Psellos nous dit dans la 6e ode de son canon que les écrits de Métaphraste avaient été composés par la volonté de Dieu à la suite de ses conversations avec un hiéromoine qu'il avait connu dans l'île de Paros. Il parle de la vie ascétique de Syméon et l'appelle *ὅσιος*, qu'on peut traduire saint moine. Pour pouvoir déterminer le personnage, il faudrait être sûr que la paraphrase des triodions de la semaine sainte qui est chantée avant Noël, est postérieure à la fixation des cinq jours de l'avant-fête. Or ceci apparaît bien du fait qu'elle a trouvé place dans les complies, office secondaire. Il paraît clair qu'elles ont été ajoutées après la composition, par Joseph l'Hymnographe, des canons pour la célébration de l'avant-fête qui occupent aux matines la place principale. Joseph lui-même a donné un modèle de cette paraphrase dans le canon qui nous est conservé de lui pour le 24 décembre dans les Ménées slavons.

Allatius se contente d'appeler Syméon « moine », sans rien dire de plus. Peut-être avait-il en tête Syméon le Studite, qui avait composé plusieurs stichères pour le vendredi saint. Mais Syméon

1. PITRA, *l. c.*, p. 432-433.
2. KRUMBACHER, *l. c.*, p. 719.
3. PHILARÈTE, *l. c.*, p. 382.

le Studite avait vécu au IXe siècle, et de plus il avait été moine dans un monastère où, longtemps encore après sa mort, on ignorait la célébration de l'avant-fête. Il ne peut donc s'agir de lui. On peut en dire autant de Syméon le Nouveau Théologien. Le typicon d'Evergetis a introduit pour la première fois les complies en question au XIe siècle. Or nous sommes ici à peu près à l'époque de Syméon Métaphraste, dont on ignore la date exacte de la mort. Une des qualités de son œuvre liturgique, qui se manifeste précisément dans ses hymnes, est justement la transposition, la paraphrase (d'où son nom de Métaphraste). Ainsi par exemple son canon sur les lamentations de la Vierge pour le vendredi saint, est, dans ses deux rédactions, la transposition d'une œuvre semblable de Romain le Mélode [1], au point qu'il répète parfois les expressions mêmes de ce dernier. Pour attribuer les triodions dont nous nous occupons, à Métaphraste, nous tirons argument aussi de ce que, dans son canon du vendredi saint (2e rédaction), il revient trois fois sur l'idée de la Nativité du Christ. Dans la 4e ode, en effet, il dit : « Les rois de Perse t'apporteront, Seigneur, des offrandes, t'adorant comme Dieu, et aujourd'hui Nicodème t'apporte les onctions pour la sépulture en tant que mortel ». Et il ajoute dans la 9e ode : « Au lieu de langes, mon Fils, je t'envelopperai d'un linceul ; au lieu d'une crèche, c'est dans un tombeau obscur que je te coucherai », puis il ajoute encore : « Ne me pleure pas, ô Mère, en me voyant dans le tombeau, alors que tu m'as vu comme Dieu parmi les anges, adoré par les Mages de Perse, tandis que les forces d'en haut me glorifiaient : Gloire à Dieu dans les cieux... ». On perçoit nettement dans ce canon du vendredi saint l'interférence des motifs des funérailles avec ceux de la Nativité. Or ceci correspond au contenu des triodions de l'avant-fête de Noël. Selon notre opinion, l'attribution de ces triodions à Syméon Métaphraste dans le manuscrit de Koutloumousiou, attribution confirmée par les Ménées grecs, doit nous inspirer confiance.

Nous trouvons dans un manuscrit de date ultérieure, le typicon du katholikon du monastère de St-Pantéléimon au Mont Athos (1841) — copie d'un typicon antérieur de Dionysiou —

1. PITRA, *l. c.*, p. 101.

une indication suivant laquelle « les diodions et triodions, ὥς φησίν τινες (comme disent certains), sont des œuvres de Daphnopatos ». Théodore Daphnopatos a transposé les hymnes de saint Jean Chrysostome, a écrit la vie de Théodore Studite, et fut également l'auteur des lettres adressées au pape Jean XI et au métropolite Anastase d'Héraclée. Il a continué l'histoire de Théophane [1], mais n'a laissé d'autres traces dans la liturgie qu'un canon pour le 7 janvier, célébrant le transfert de la main de saint Jean-Baptiste d'Antioche à Constantinople en 956 [2]. Cette unique et douteuse information, dans un manuscrit si récent, ne peut être en rien confirmée, d'autant plus qu'un doute y est exprimé dans son contenu même.

Le thème général des triodions et des canons durant les jours de l'avant-fête est énoncé dans l'introduction même du premier tropaire intercalé dans le canon du 20 décembre : « La venue ici-bas du Verbe Divin est ineffable : Celui pour qui être égal à Dieu n'est pas une usurpation, se montre à tous dans la forme d'un serviteur ». Et plus loin : « Il accepte aujourd'hui la forme d'Adam dépouillé ». Nous avons ici un commentaire liturgique des paroles de l'apôtre Paul aux Philippiens 2, 5-11, qui contiennent précisément la doctrine de la kénose. Ce thème est également expliqué dans d'autres tropaires. Donnons ici quelques expressions qui nous feront mieux comprendre la pensée de l'auteur. Dans l'office du 22 décembre nous lisons : « Tu as uni à toi la créature en t'appauvrissant. Hérode dans sa férocité s'apprête, avant le crime de Pilate, à tuer le Christ libérateur du monde, qui vient verser son sang pour tous ». L'hirmos de la 6e ode est encore plus caractéristique : « Toi qui es né aujourd'hui selon la chair, tu as voulu entrer dans la mort et dans le tombeau, pour ressusciter le troisième jour ».

Ainsi donc les triodions sont consacrés aux événements de Noël, de la kénose et du thème de la Pâque *stavrosimon* et *anastasimon*. On peut dire que les complies avec triodions ont pour but de transformer la célébration des cinq jours de l'avant-fête de Noël en une sorte de semaine sainte semblable à celle

1. KRUMBACHER, *l. c.*, pp. 170 et 459 ; cfr aussi DTC, t. IV, 139.
2. Canon indiqué seulement par SERGE, le 7 janvier.

de Pâques, dont on retrouve le thème commun dans les textes pauliniens sur la kénose. Le liturgiste Skaballanovič a résumé ainsi l'idée générale des triodions : « En ce qui concerne tous les événements de Noël, l'hymnographe les a exprimés en un langage emprunté à la semaine sainte, ce qui touche profondément le cœur de ceux qui les écoutent. C'est ainsi également qu'il retrace la grande idée théologique selon laquelle l'Incarnation du Verbe-Dieu est une kénose, et qu'elle représente une croix, laquelle n'est pas moins lourde que la croix véritable. C'est aussi le moment de réflexions pieuses quant à cet aspect de l'événement célébré durant ces jours mi-douloureux du jeûne d'avant-fête » [1]. Cette idée est également soutenue par l'archimandrite Cyprien Kern [2].

Syméon Métaphraste n'est pas le seul à mettre ainsi en avant l'idée de la kénose du Christ, et à vouloir rattacher les événements de sa Nativité à sa Résurrection et à sa Passion. Déjà bien avant lui de nombreux auteurs d'hymnes parlaient ainsi. Tout d'abord, Romain le Mélode lui-même termine un de ses premiers kontakions solennels dédiés à la fête de Noël, par les termes suivants : « Sauve le monde, Seigneur, car c'est pour cela que tu es venu » [3]. Dans son stichère 52 sur la célébration de la même fête, il dit : « Les Mages par leurs dons annoncent Dieu qui s'est incarné à Bethléem, Dieu régnant et acceptant la mort ». Ces mêmes idées se retrouvent dans les hymnes de l'avant-fête et même dans celles de la fête ; par exemple, nous trouvons chez Joseph l'Hymnographe, dans le theotokion de la 5e ode du canon du dimanche des Justes : « Celui qui a la plénitude s'appauvrit selon la chair, et celui qui n'a pas de commencement accepte de commencer ; pour nous, le riche connaît la misère ». Dans ce même canon on lit encore : « Le riche est devenu pauvre. Il s'est dépouillé lui-même ». Dans le canon de Georges pour les dix martyrs de Crète, il est dit, en la 7e ode : « Le Christ nous a montré la richesse de son amour envers les hommes en devenant selon la chair pauvre comme nous ». Dans le canon du 24 dé-

1. *L. c.*, p. 59.
2. *Evcharistija*, Paris, 1947, p. 197.
3. Ikos 24. PITRA, *l. c.*, p. 11.

cembre de Joseph l'Hymnographe, on lit encore en la 8e ode : « Tu portes la forme de ton Père. Comment donc prends-tu la pauvreté de tes serviteurs ? » Nous voyons donc que le thème paulinien de la kénose avait été énoncé dans les hymnes ecclésiastiques bien avant Métaphraste, et s'était déjà manifesté chez Joseph l'Hymnographe.

Ce thème apparaît également, et avec plus de vigueur, dans les textes des hymnes du jour même de la fête. On y trouve clairement aussi la deuxième intention de l'auteur des triodions, à savoir le désir de rattacher la Noël à la future passion salvatrice du Christ. Dans le stichère de Germain des vêpres de Noël (VIIIe s.), on répète : « L'image inchangée du Père éternel prend la forme du serviteur ». Le stichère d'Anatole (IXe s.) commente le troisième don des Mages, la myrrhe, comme don apporté à celui qui fut mort durant trois jours. Le stichère de saint Jean Damascène pour les « Laudes » du 26 décembre, nous dit : « Aujourd'hui, par l'étoile Dieu amène les Mages, en nous annonçant son ensevelissement de trois jours », et le 27 décembre, nous trouvons dans un autre stichère : « Les Mages ont apporté leurs dons à celui qui est Roi et Dieu, et qui fut mort durant trois jours ».

Ainsi nous voyons que les triodions de Métaphraste contenaient un thème déjà connu dans les textes liturgiques pour la célébration de la fête, et cela dès le temps de Joseph l'Hymnographe. Métaphraste ne fait que concentrer l'idée de la kénose, et la transpose en l'empruntant aux textes déjà employés durant la semaine sainte.

L'idée de la naissance du Christ, comme début de la kénose, se base aussi, d'après les auteurs des hymnes liturgiques, sur l'enseignement d'autres Pères de l'Église qui ne nous ont cependant laissé aucun chant liturgique. Sans vouloir approfondir l'examen de cette question, citons quelques exemples. Saint Jean Chrysostome dans son homélie sur le bienheureux Philigone et la Noël, nous parle de cette fête comme de la mère de toutes les fêtes : « Si le Christ, dit-il, n'était pas né selon la chair, il n'aurait pas été baptisé, ce dont l'Épiphanie est la manifestation, et il n'aurait pas souffert, ce qui est la fête de Pâques ». Saint Épiphane de Salamine nous parle également de la relation

entre ces deux fêtes [1]. Proclus de Constantinople énumère les fêtes comme suit : Nativité, Sanctification des eaux, Résurrection. Saint Grégoire de Nysse se pose la question de la kénose qui se situerait en dehors de la relation avec la célébration de Noël [2]. Les hymnes d'Éphrem le Syrien, bien qu'elles ne soient plus employées liturgiquement dans la pratique actuelle, font allusion elles aussi à la relation existant entre la Nativité du Sauveur et sa Passion : « Quand les agneaux font retentir leurs cris dans le désert, l'Agneau pascal vient pour être conçu dans les entrailles ». Et plus loin : « Que ton jour, Seigneur, nous apporte toutes les joies, avec le rameau de la paix, afin que nous puissions célébrer aussi ta Pâque ». « Les entrailles de la Mère et le cercueil annoncent ta naissance ». « Tu as aimé la misère, tu t'es revêtu de force par tes souffrances » [3]. Saint Grégoire de Nazianze, dans son 38ᵉ discours qui fait partie de la lecture durant les matines au polyeleos dans les monastères, nous parle de la signification du don de myrrhe apporté comme à un mortel et souligne que Dieu accepta la kénose, sans perdre sa divinité. Amphiloque d'Iconium nous dit dans son discours de Noël : « Le Seigneur est devenu pareil à un serviteur » [4].

Ainsi donc l'idée de Métaphraste n'était pas une innovation. La manière dont il l'a développée dans les textes liturgiques a abouti à l'ordonnance actuelle des offices des jours d'avant-fête et les a fait ressembler extérieurement et intérieurement à la semaine sainte. Celle-ci commence donc d'une certaine manière avant la fête de l'Incarnation du Verbe de Dieu, elle se renouvelle avant la fête de l'Épiphanie et trouve son expression totale avant la fête de Pâques.

Cette interprétation ne se généralisa pas immédiatement. Ainsi la version slave du typicon des Studites des XIIᵉ et XIIIᵉ siècles ne connaît, nous l'avons dit, que la célébration de l'avant-fête à partir du 22 décembre ; il la présente de façon similaire au manuscrit géorgien que nous avons déjà mentionné, mais il

1. *Panarion*. Éd. russe, Moscou, 1864, t. I, p. 323.
2. *Contre Apollinaire*. Éd. russe, Moscou, 1865, t. VII, p. 96.
3. Éd. russe de la Lavra de Saint-Serge, 1900, pp. 117, 140 et 148.
4. *P. G.*, 39, 41.

ne connaît pas les triodions que le typicon de Jérusalem du XIVe siècle n'indique pas non plus. Tous ces détails nous permettent de localiser plus exactement à Constantinople la fixation de la pratique actuelle et l'interprétation kénotique de la Noël.

Cette ressemblance extérieure est encore plus accentuée par l'adaptation des heures royales de l'office du vendredi saint à celui de la vigile de Noël. On sait que ces heures marquent plus spécialement le jour du vendredi saint par des lectures tirées de l'Ancien Testament, des épîtres des apôtres et des évangiles. Elles sont accompagnées de tropaires spéciaux dont l'auteur serait, selon la tradition, le patriarche Sophrone de Jérusalem. Cette coutume était déjà connue et notée dans les typicons d'Evergetis [1] et dans celui du Vatican de 1292, où il est dit que la célébration de l'avant-fête commence à partir du 20 décembre. Il en est de même du typicon de Nikolo-Kuzuljanskij, dans le typicon des XIIe-XIIIe siècles qui connaît aussi cet usage et prescrit les complies. Le Trépologe de Zographou au Mont Athos, qui date du XIIIe siècle, connaît la pratique des heures, mais sous une forme un peu différente, en y ajoutant des ecténies.

Il est permis de douter que les tropaires des heures de Noël aient été composés par le patriarche Sophrone : ils sont notés sous ce nom dans le manuscrit du XVIe siècle de l'Université d'Athènes [2]. Ces tropaires sont écrits d'une façon semblable à ceux du vendredi saint. Ils sont, tout autant que les triodions de Syméon, des paraphrases imitatives. Il n'est pas impossible que le patriarche Sophrone ait utilisé ses propres tropaires pour les trois jours : le vendredi saint, la paramonie de Noël et la paramonie de l'Épiphanie ; nous ne croyons pas qu'il l'ait fait pour les heures royales, si longtemps inconnues. L'insertion d'un tel office dans le typikon, tout autant que des triodions, avait certainement pour but de rapprocher quant à la forme les offices de Noël de ceux de Pâques. L'ordre de la célébration des vêpres en la paramonie de Noël, avec lectures de l'Ancien Testament interrompues par le chant de tropaires spéciaux, nous rappelle

1. DJJAKOVSKIJ, *l. c.*, p. 3.
2. DMITRJEVSKIJ, *l. c.*, t. II, p. 161.

les vêpres du samedi saint. Les Ménées grecs introduisent aux matines du 24 décembre le canon (dans la version slavonne il se trouve placé aux complies) avec le titre : « Et ce jour je chante le Grand Samedi », accompagné d'*hirmoi* paraphrasant ceux du samedi saint, ainsi que le Cherouvikon chanté ce même jour à Byzance : « Que se taise toute chair de l'homme » ; tout cela souligne encore une fois le désir de donner à la célébration de l'avant-fête des détails similaires à la forme pré-pascale et de rapprocher ainsi les deux fêtes [1].

Une telle structure liturgique nous fait mieux comprendre l'idée concernant le rapprochement des deux événements : l'incarnation et la résurrection. Elle les présente comme le commencement et la fin de la Croix acceptée par notre Sauveur, Verbe de Dieu, qui s'est fait serviteur. En définitive, cette structure est aussi celle de la proscomidie de la liturgie [2], où la patène symbolise la crèche et le tombeau de notre Sauveur. De même la divine liturgie nous présente dans son ensemble et sous une seule image, celui qui est né à Bethléem, la Maison du Pain, qui est entré dans la mort comme Agneau Pascal, et est ressuscité le troisième jour. Les paroles d'introduction prononcées par le prêtre devant l'autel avant la liturgie répètent le chant des anges à Bethléem « Gloire à Dieu au plus haut des cieux » et les paroles finales, dites également devant l'autel, rappellent la Résurrection et la glorieuse Ascension de notre Sauveur.

Th. SPASSKIJ.

1. KERN, *l. c.*, p. 196.
2. Cfr à ce sujet les remarques suggestives de Mme LOT-BORODINE, *Les apparitions du Christ aux messes de* l'« Estoire » *et de la* « Queste del Saint Graal », dans *Romania*, 1951, p. 207 sv.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Il y a cinquante ans, en juillet 1907, avait lieu, sous la présidence du métropolite de Lvov, Mgr André Szeptyckyj, le PREMIER CONGRÈS UNIONISTE DE VELEHRAD (Moravie). Depuis une vingtaine d'années, les événements n'ont plus permis la continuation de ces rencontres périodiques auprès de l'endroit où la tradition place le tombeau de saint Méthode, apôtre des peuples slaves. Des théologiens orthodoxes y avaient souvent pris part, notamment en juillet 1924, et le pape Pie XI, dans un discours au consistoire de la même année, en avait exprimé sa grande joie. Il est inutile de vouloir promouvoir la cause de l'unité, disait-il, « si d'abord nous n'abandonnons pas la fausse opinion communément adoptée à travers les siècles, sur la doctrine et la discipline des Églises d'Orient ; et si de leur part ils n'arrivent pas à la conviction que leurs Pères sont d'accord avec les Latins dans une seule et même foi ; et si en outre il n'y a pas d'échanges d'idées dans un esprit de charité fraternelle » [2]. Mais si l'histoire de ces congrès est interrompue, elle ne semble pourtant pas terminée [3], à en juger par l'intérêt qu'on y porte encore aujourd'hui.

En effet, Son Éminence le cardinal TISSERANT, qui s'est rendu en juillet dernier aux festivités de MARIAZELL (Autriche), très ancien lieu de pèlerinage où se rencontraient fréquemment jadis des chrétiens d'Occident et d'Orient, a rappelé à cette occasion le rôle de Velehrad dans le passé comme foyer d'activité et d'efforts communs pour l'unité chrétienne.

En outre pour mettre en relief plus directement les congrès de Velehrad, et leur donner une certaine continuité, l'abbaye béné-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *A.A.S.* XVI (1924), 490-491.
3. Cfr Maurizio GORDILLO, S. J., *Velehrad e i suoi congressi unionistici* (1907-1957), dans *La Civiltà Cattolica*, 15 juin 1957, pp. 569-583.

dictine de SAINT-PROCOPE à Lisle (Ill., U.S.A.) qui groupe un certain nombre de moines d'origine tchèque et slovaque, a déjà tenu son second CONGRÈS national unioniste du 29 août au 1[er] septembre [1], sous la présidence du R[me] P. Ambroise ONDRAK, O. S. B. Ces journées ont été honorées de la présence de LL. Ém. les cardinaux STRITCH, métropolitain d'Illinois et TIEN, archevêque de Peiping, ainsi que d'autres archevêques et évêques. On remarqua une participation particulièrement nombreuse d'étudiants américains des universités catholiques d'Amérique. Un grand nombre de témoignages de sympathie furent adressés aux congressistes, entre autres de la part de Son Ém. le cardinal WYSZYNSKI de Varsovie [2]. Parmi les conférenciers citons les RR. PP. Augustin ROCK, O. P., Paul MAILLEUX, S. J., Polycarpe SHERWOOD, O. S. B., les professeurs František DVORNIK et Élie DENISSOFF. Le Rév. Basile SHEREGHY, directeur de l'Institut des SS. Cyrille et Méthode de Pittsburgh (Penns.), parla de la nécessité de relations personnelles avec les chrétiens orthodoxes. Nous nous réjouissons des magnifiques efforts de nos confrères d'Amérique, en ce pays où le problème de l'unité chrétienne se pose avec une actualité croissante, et où le voisinage d'Occidentaux et d'Orientaux réclame d'urgence des « échanges d'idées dans un esprit de charité fraternelle ».

URSS. — A l'occasion du 40[e] anniversaire de la Révolution d'octobre, la propagande soviétique n'a pas manqué d'insister sur les principes athées qui sont à la base du régime. Du 20 au 30 mai, a eu lieu à Moscou un CONGRÈS DE L'ATHÉISME SCIENTIFIQUE, organisé par la Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques. Y participaient 350 dirigeants d'organisations antireligieuses ou d'instituts scientifiques de l'Union soviétique. Voici quelques thèmes des principaux rapports, qui seront réunis dans un nouveau recueil de propagande : M. B. MITIN, *Le contenu et les tâches de la propagande athée scientifique dans les conditions d'aujourd'hui ;* A. I. OPARIN, *Les don-*

1. Le premier a eu lieu l'an dernier, du 28 au 30 septembre. Cfr *Chronique* 1957, p. 70.
2. Cfr *OR* 14 septembre, p. 3.

nées les plus récentes concernant l'origine de la vie sur la terre; M. E. OMELJJANOVSKIJ, *La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme en physique;* G. V. PLATONOV, *La lutte entre le matérialisme et l'idéalisme dans les sciences biologiques;* I. N. UZKOV, *Le sectarisme contemporain et son idéologie*[1]. Le congrès a pris des mesures pour améliorer la qualité de la propagande et des propagandistes, ayant constaté de graves lacunes dans ce domaine. Un « MANUEL DE L'ATHÉE » est à l'étude ; on préparera des films sur des thèmes athées-scientifiques, etc. La revue *Science et Vie* annonce régulièrement l'édition de nouvelles brochures de propagande antireligieuse.

A l'occasion du Festival de la Jeunesse qui a eu lieu à Moscou en juillet dernier, plusieurs visiteurs ont pu constater d'une part l'ignorance des questions religieuses dans la jeunesse soviétique, et d'autre part l'intérêt qu'elle prend à les mieux connaître. Mlle Katherine HUNTER BLAIR, étudiante en littérature russe, a écrit dans le *Tablet* quelques articles intéressants sur ce sujet. Elle résume son expérience dans cette phrase qu'un jeune ouvrier athée prononça au cours d'une discussion animée sur l'évincement de la religion par la science : « L'unique sujet que chaque Russe, peu importe ses opinions philosophiques ou politiques, aime de discuter est : Dieu existe-t-il ? » Sans le vouloir, la conversation passe naturellement aux choses de la religion, qui exercent sur le Russe moyen une fascination invincible.

« Un jour, dit-elle, j'étais dans un autobus de la banlieue de Moscou, avec un ami russe, lisant à haute voix les sermons d'un grand évêque du XVIIe siècle, et les traduisant du slavon ecclésiastique en russe moderne. Soudain je me rendis compte de ce que les gens de notre entourage prêtaient l'oreille pour écouter. Si l'on voulait faire dans un autobus de Londres la même expérience avec, par exemple, un sermon de Bossuet, je me demande si l'effet serait le même »[2].

Le R. P. A. WENGER, rédacteur en chef de *La Croix*, fait ainsi le récit de sa visite au MONASTÈRE DE LA TRINITÉ DE SAINT-SERGE à Zagorsk, le 24 juillet 1956 :

1. Cfr *Science et Vie*, Moscou 1957, n° 7, p. 43.
2. Cfr *T* 24 août, p. 141. Pour accueillir les jeunes chrétiens de l'étranger,

Au calendrier de l'Église orthodoxe, c'était un jour sans fête spéciale. Pourtant une vive animation régnait dans l'enceinte du monastère. La messe de 10 heures venait de s'achever ; quelques centaines de fidèles se dispersaient dans les divers sanctuaires pour se livrer à leurs dévotions particulières. La plupart se dirigèrent vers la cathédrale de la Trinité pour aller prier sur la tombe de saint Serge. La châsse autour de laquelle les moines montent une garde ininterrompue de prières disparaît presque sous les lustres supportant les lampes d'huile, cachées par les candélabres chargés de bouquets de cierges offerts par les fidèles. Ceux-ci viennent là, se signent, se prosternent, murmurent quelque prière, puis, tout à coup, unissent leurs voix à la louange qui monte de quelques coins de l'église vers le titulaire du monument...

Parmi cette foule, il y avait un groupe de pionniers, garçons et filles, installés dans quelque bâtiment désaffecté du monastère ou venus d'un camp de vacances situé à proximité. Ces jeunes, les filles surtout, cherchaient visiblement à échapper à la surveillance de la jeune femme qui faisait fonction de cheftaine *(vojati)*, afin de visiter à leur aise les églises, admirer les fresques et aussi pour causer avec les touristes étrangers. Mais leur conductrice les avait à l'œil ; elle eut tôt fait de les ramener au groupe, pour la visite collective des monuments.

Lorsqu'ils entrèrent dans l'église de la Trinité, je me suis posté dans un coin pour observer le comportement de cette génération nouvelle formée selon les principes du matérialisme dialectique. En mettant le pied dans l'église, la plupart se signèrent ; quelques filles dirent tout haut : *Christos voskrese :* le Christ est ressuscité. Personne n'avait une attitude irrespectueuse.

J'ai profité d'un moment d'accalmie pour visiter tout à loisir l'église de l'Assomption. Le moine gardien du sanctuaire s'apprêtait à fermer les portes. Le trouvant ainsi tout seul, je lui dis quelques mots. Lorsqu'il eut appris que j'étais un prêtre catholique, il s'empara brusquement de ma main pour la baiser religieusement et affectueusement. Je l'ai questionné sur les mouvements de pèlerins et la pratique religieuse. Les grands jours de Zagorsk sont naturelle-

les prêtres paroissiaux avaient été priés de décorer de fleurs leurs églises. Environ 600 de ces jeunes congressistes ont été les hôtes du patriarche de Moscou au monastère de la Trinité de Saint-Serge à Zagorsk (80 km de Moscou), où ils se sont rendus en 30 autobus. Le métropolite NICOLAS les a encore entretenus sur la lutte pour la paix. Des entretiens animés ont eu lieu sur la compatibilité du christianisme et du marxisme.

ment les fêtes patronales de la Pentecôte (la Trinité dans l'Église orthodoxe), et de Saint Serge (25 septembre) ; ce jour-là, les pèlerins se comptent par dizaines de milliers. Aux jours les plus communs, même en hiver, il passe toujours quelques centaines de pèlerins au monastère. Et, pour m'en donner une preuve, le moine montra dans un coin de l'église, sur une dalle de pierre, des centaines de feuilles de papiers, d'humbles feuilles volantes, déposées là par les pèlerins : actions de grâces et prières de demandes, quelquefois de simples noms, crayonnés par une main malhabile, confiés à la Vierge Marie. Sur d'autres, je lisais ces invocations : « Mère de Dieu, sauvez la Russie ! Saint Serge, priez pour nous !... » [1].

La délégation de l'Exarchat de l'Église orthodoxe russe (patriarcat de Moscou) en Europe occidentale, qui visita en août 1956, l'URSS, a publié un rapport sur son voyage [2]. Les délégués ont été frappés par le nombre des croyants qui fréquentent les églises, et l'intense esprit de prière qu'ils manifestent. Ils ont été favorablement impressionnés par la solennité des offices et des chants liturgiques « quoique le choix des mélodies ne corresponde pas toujours strictement à la tradition liturgique orthodoxe ; en effet, dans quelques églises on aime un peu trop les chants de concert » [3]. « La communion fréquente aux saints mystères est un des phénomènes les plus bénéfiques de la vie religieuse en URSS ». Par contre, la place occupée par les offices de dévotion (acathistes) a paru un peu exagérée aux visiteurs : « Il est incontestable que dans les acathistes s'exprime un authentique et profond sentiment de piété du peuple croyant, mais il y a le danger de voir ces acathistes prendre trop de place dans la conscience des fidèles au détriment de l'importance centrale, fondamentale, qu'occupe à juste titre la divine liturgie, la sainte Eucharistie, dans la piété chrétienne ».

Les délégués ont été déçus par les sermons, dont la plupart se limitent aux souhaits de bonne fête ou à un enseignement de vérités morales élémentaires, sans qu'on y donne une place

1. Cfr *L'Unité de l'Église* (Abbaye de Saint-Gérard, Belgique), juillet 1957.

2. Cfr *V* n° 25, 1957, pp. 22-28.

3. Pourtant, plus d'une fois nous avons pu signaler des directives données par le patriarche à ce sujet.

suffisante aux fondements de l'enseignement chrétien, aux vérités théologiques de la foi, aux explications du sens dogmatique de la fête [1]. Parmi le clergé de Moscou et de Léningrad, on a pu constater un grand nombre de jeunes ecclésiastiques. Les académies théologiques ont fait la meilleure impression, quoique leurs bibliothèques, riches en ouvrages de sciences ecclésiastiques pour la période d'avant 1918, soient privées d'œuvres et d'éditions de textes parues en Occident au cours des quarante dernières années. A l'académie de Léningrad, « il n'y a même pas, nous dit-on, cette œuvre indispensable pour tout travail théologique : la Patrologie de Migne ». Quant aux travaux des étudiants, ils donnent l'impression d'être sérieux ; leur seul défaut est l'ignorance des sciences théologiques modernes, ainsi qu'une certaine incapacité d'exprimer les idées philosophiques et théologiques avec unité et cohérence. La déclaration commune se termine en répétant son admiration devant l'« exceptionnelle puissance » de l'esprit de prière des fidèles.

Bulgarie. — Selon des chiffres donnés récemment par le patriarche CYRILLE de l'Église orthodoxe bulgare, sur les sept millions d'habitants de la Bulgarie, six millions se rattachent à l'Église orthodoxe. Le 7e million est composé, pour près de la moitié, de musulmans, de 15.000 protestants, 10.000 catholiques romains, 10.000 gitans et 5.000 juifs. Il y a, à l'heure actuelle, environ 120 étudiants qui se préparent au sacerdoce à l'Académie théologique de Sofia; plusieurs centaines d'autres sont aux études dans les autres séminaires. Alors que dans les académies théologiques de Russie le programme des cours comporte l'étude de la constitution de l'État, mais non celle du matérialisme dialectique, celui-ci est enseigné à l'Académie de Sofia. De même, l'Église orthodoxe russe vit des seuls dons de ses fidèles, tandis que l'Église de Bulgarie reçoit en outre des subsides réguliers de l'État [2].

Radio-Sofia consacra le 19 juin une émission à la campagne pour l'enseignement athée. L'éducation athée de la jeunesse

1. Nous avons signalé dernièrement une critique semblable dans la revue même du Patriarcat de Moscou. Cfr *Chronique* 1957, p. 205.
2. Cfr *SŒPI* 5 juillet.

devra surtout s'intensifier dans les régions de population musulmane. Le sentiment religieux y serait encore très vivant, tandis que dans le reste du pays il ne rencontre que peu d'appui. Pour lutter contre le fanatisme et les préjugés religieux qui empêchent la participation à la vie nouvelle de la nation, il faut se servir des possibilités qu'offre l'école. On ne peut supprimer les fêtes religieuses traditionnelles, mais il faut faire comprendre aux enfants l'inanité de ces légendes, l'absurdité des icones, des signes de croix, des prières. La lutte contre la religion ne doit pas être passive et abstraite ; elle doit devenir graduellement agressive.

Chine. — Le 30 mai, fête de l'Ascension, l'archimandrite BASILE Chuan a été consacré à Moscou, évêque de Pékin par le métropolite NICOLAS de Kruticy, assisté des deux archevêques, Mgr VICTOR de Krasnodar et Kubansk (jadis exarque en Asie orientale) et Mgr MACAIRE de Možajsk [1]. C'est sous la pression du nouveau régime que l'Église orthodoxe de Chine a dû rapidement se dérussifier [2] ; elle est maintenant devenue autonome. Le nouvel évêque de Pékin, né en 1888, fut diacre de 1915 à 1948 ; il avait décliné en 1951 la nomination au siège de Tientsin. Les paroles qu'il a prononcées à l'occasion de son sacre révèlent en lui un homme d'une grande simplicité et d'une piété profonde.

Égypte. — Il n'est pas exclu que d'ici peu de temps on ne procède à l'élection d'un nouveau patriarche copte orthodoxe. A la suite de la décision prise par le ministère de l'Intérieur le 31 janvier dernier à la demande du Saint-Synode, de remettre *sine die* l'élection patriarcale [3], la réaction des laïcs ne s'est pas fait attendre. Le Megliss-Milli (assemblée laïque) s'est adressé par lettre du 15 février au Président Nasser. Ce n'est cependant que vers la mi-juin qu'on parla d'un accord qui allait intervenir entre le Saint-Synode et le Megliss-Milli copte orthodoxe. La solution suivante sera adoptée : le Saint-Synode et le Megliss-

1. Cfr *ŽMP* n° 6 (juin), pp. 22-29.
2. Cfr *Chronique* 1956, p. 299.
3. Cfr *Chronique* 1957, p. 211.

Milli choisiraient deux moines et un évêque comme candidats au siège patriarcal [1].

Grèce. — *E* du 10 août est entièrement consacré à la mort, aux funérailles et à la mémoire de feu S. B. Mgr DOROTHEOS, archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade. Décédé à Stockholm le 26 juillet, après une opération au cerveau, le défunt a été enterré à Athènes le 3 août. S. M. le Roi des Hellènes, accompagné du Diadoque Constantin, était venu de Corfou assister au service célébré dans la cathédrale d'Athènes. L'archevêque avait tenu la promesse faite lors de son élection, de verser tous les honoraires de mariages et de divorces qu'il toucherait à un fonds de construction d'une clinique pour le clergé. Cet argent a été confié à diverses banques. Pour le reste, toute sa fortune, très modeste d'ailleurs, a été léguée à un orphelinat.

Son successeur, le métropolite de Patras, Mgr THEOKLITOS (Panagiotopoulos), fut déjà élu le 7 août. L'élection ayant immédiatement été confirmée par arrêté royal, l'archevêque partit le 10 en avion pour Corfou, où il fit devant le roi l'« affirmation » d'usage. Au déjeuner qui suivit, S. M. parla dans des termes élevés mais très concrets, du rôle de l'Église, de la nécessité pour elle de retrouver son ancien lustre, et de son désir personnel de faire tout ce qui lui serait, demandé pour l'aider dans sa tâche. « Mais, dit-il, je vous assure que je ne donnerai mon aide que sous la direction des représentants officiels et compétents de l'Église, et avec leur bénédiction ». Le dimanche 11 août, eut lieu dans la cathédrale d'Athènes l'intronisation du nouvel élu.

Mgr THEOKLITOS est né en 1890 à Dimitsana (Péloponnèse). En 1923, il avait été nommé premier secrétaire du Saint-Synode, et en 1924, évêque auxiliaire d'Athènes. En 1931 il devenait métropolite de Kalavryta et Aigialeia et en 1944 métropolite de Patras, où il développa une grande activité dans divers secteurs : prédication, secours aux réfugiés, constructions [2]. Il se montre très optimiste dans la solution des problèmes concernant le clergé [3].

1. Cfr *ICI* 15 juillet, p. 10.
2. Cfr *AA* 14 août.
3. Cfr *En* 1 septembre. Il a déclaré vouloir se consaceer à l'élèvement

Aktines de mai fait des observations très sensées sur la question du recrutement du clergé :

« Qu'on nous permette de faire remarquer que la situation ne sera pas améliorée si l'on accepte des candidats totalement analphabètes. Pour la raison très simple que nous n'aurons un clergé que lorsque finalement nous reconnaîtrons que les clercs, même ceux qu'on appelle inférieurs, ont une personnalité humaine que tous, et surtout leurs supérieurs, doivent considérer comme sacrée, inviolable. Actuellement, le clerc vit dans des limites et dépendances vis-à-vis de ses supérieurs comme on n'en trouve nulle part ailleurs (...). Le clerc n'est pas seulement abandonné, sans protection, à l'arbitraire de ses supérieurs (et ceux-ci sont des hommes avec tout ce que cela comporte), mais encore, selon une disposition légale dont la conformité avec la Constitution est, on peut le dire, au plus haut point douteuse, il ne peut même pas avoir recours à la justice de son pays en quelque matière que ce soit sans l'autorisation de son évêque ».

En du 20 juin nous dit que pour cette année 1957, 116 étudiants en théologie ont reçu leur diplôme à l'université d'Athènes, et 35 à Salonique.

Les PALÉOÏMÉROLOGITES irréductibles (défenseurs de l'ancien calendrier) auraient l'intention d'augmenter le nombre de leurs métropolites avec le dessein de constituer un synode de 12 évêques [1]. Un sixième métropolite aurait été élu récemment en la personne de l'archimandrite Theoklitos KANDARIS, au titre de Salamine. *Anaplasis* de juin dit que le sacre a eu lieu [2]. Peu de temps avant sa maladie, Mgr Dorotheos avait reçu le comité de 15 membres des vieux-calendristes, et leur avait déclaré que, si cela pouvait aider à régler la question, il n'exigeait nullement que

du niveau intellectuel du clergé grec et à l'amélioration de son standard de vie. « Nous pensons, a-t-il dit lors du service d'intronisation, que le progrès moral et spirituel de notre société est lié à une instruction correcte et à une rémunération convenable du clergé ». L'archevêque a encore promis de prendre des mesures effectives contre toute forme de prosélytisme et d'appuyer le peuple cypriote dans sa lutte pour sa libération. Cfr *SŒPI* 30 août.

1. Cfr *K* 24 mai.

2. L'archimandrite Th. KANDARIS aurait quitté les rangs du clergé de l'Église officielle par suite de frottements avec ses supérieurs hiérarchiques.

l'on fasse mémoire de son nom dans les églises des paléoïmérologites [1].

Le REPOS DOMINICAL imposé dans les villes a été étendu récemment à tout le pays. Cette mesure a été accueillie avec satisfaction par la presse religieuse qui la réclamait depuis longtemps [2].

Atteint par la limite d'âge, le professeur P. TREMBELAS de la faculté de Théologie de l'Université d'Athènes a pris sa retraite. M. Trembelas, qui était depuis longtemps à la tête du mouvement « Zoï », est bien connu des lecteurs d'*Irénikon* pour ses études de liturgie, mais son œuvre publiée en grec s'étend à tous les domaines de la théologie, de l'Écriture sainte surtout, de l'homilétique et de la pastorale [3].

Le 17 juin s'est éteint M. Charles SPARTALIS, ancien professeur de l'université de Salonique, personnalité catholique de premier rang pendant de nombreuses années [4].

Relations interorthodoxes.

ŽMP, nº 6 (juin), publie la résolution du Saint-Synode russe, par laquelle le *statu quo* de l'Église orthodoxe autonome de Finlande est reconnu, sous la juridiction du patriarcat de Constantinople [5]. Par le même décret le monastère de VALAMO est remis à la direction de l'Église orthodoxe de Finlande, mais les moines qui voudraient vivre en Union soviétique restent libres de choisir un monastère en Russie. Selon le métropolite NICOLAS de Kruticy, qui est venu apporter ces décisions en mai dernier en Finlande, la communauté de Valamo compte 64 membres dont 24

1. Cfr *En* 21 août. *Hagios Pavlos*, mai-juin, publie de nouvelles réflexions du R. P. THEOKLITOS DIONYSIATOS sur l'ancien calendrier et plus encore sur le sens de la tradition en général dans l'Église orthodoxe. Tout l'article est un appel claironnant aux Orthodoxes grecs de revenir aux positions propres de l'Orthodoxie qui ne sont pas celles qui sont enseignées et propagées par les éléments fortement « infectés » par le protestantisme rationaliste. L'A. termine par une louange des monastères paléoïmérologites où hommes et femmes revêtent en grand nombre le « grand et angélique habit », vivant selon toutes les normes de la plus belle ascèse orthodoxe.
2. Cfr *K* 21 août.
3. Cfr *E* 1er juillet.
4. Cfr *K* 28 juin.
5. Cfr *Chronique* 1957, p. 222.

ont exprimé le désir de finir leur vie monastique dans un monastère russe [1]. Dans la seconde moitié de juillet une délégation de l'Église orthodoxe de Finlande a passé une quinzaine de jours en URSS pour affermir les nouvelles relations canoniques et liturgiques.

P du 1er février revient sur la situation précaire de l'Orthodoxie dans le Proche-Orient, en particulier de l'Orthodoxie hellène, et suggère d'y créer un mouvement panorthodoxe : « Il est indispensable qu'un accord général ait lieu sans délai, et que l'on décide d'un seul esprit et d'un seul cœur ce qu'il faut faire pour maintenir en vie l'Orthodoxie en Proche-Orient. Laissées à elles-mêmes, les Églises locales combattront tant qu'elles le pourront, mais c'est l'aide effective, et non seulement l'aide en paroles de toutes les autres Églises-sœurs, qui seule parviendra à réaliser ce que l'Orthodoxie réclame aujourd'hui. Le temps passe et toute lenteur est dommageable. Nous sommes une Orthodoxie « une » mais les Églises locales sont loin les unes des autres ; cela ne fut jamais profitable et nuit encore davantage maintenant. Nous avons l'« Unité de foi », mais où est l'unité de cœur, d'âme et d'action ? » [2]

Le même organe officiel du patriarcat d'Alexandrie a repris ce sujet quinze jours plus tard, en demandant la constitution d'un conseil *(koinonia)* des patriarcats orthodoxes et des Églises autocéphales du monde entier : Un tel conseil, « loin des idéologies et des manœuvres nationales patriotiques, politiques ou sociales, avec la charité, la foi, l'espérance dans le Christ, peut sauver l'Orthodoxie comme ensemble des fidèles... Les patriarches, où qu'ils se trouvent, soit à Constantinople, soit à Moscou, doivent agir comme orthodoxes. Il faut qu'ils oublient tout ce qui les sépare et qu'ils portent les fardeaux les uns des autres. Il y a « un chemin » pour ce conseil des Églises orthodoxes. Isolées, elles se disperseront en diverses voies ; unies, elles

1. Cfr le compte rendu du voyage que le métropolite NICOLAS publie dans le même n° du *ŽMP*, p. 17, sous le titre *Un événement heureux*. Dans ses récits de voyage nous avons plusieurs fois remarqué que le métropolite aime à parler des larmes qui viennent aux yeux de ses auditeurs quand il prêche.

2. Cité par *POC*, avril-juin, p. 157.

graviront leur Golgotha pour leur résurrection : chaque Église orthodoxe a aujourd'hui, en vérité, son Golgotha. L'union de leurs combats est la seule force de leurs faiblesses ; c'est aussi leur délivrance et leur victoire dans le Christ »[1].

Devant les difficultés que rencontre la convocation du prosynode panorthodoxe, depuis longtemps projeté, [2] *P* du 1er mars fait appel à un procédé plus rapide : « Il est plus que temps, même si pour beaucoup de raisons le prosynode est encore ajourné, de trouver ou du moins de rechercher la manière et les moyens qui permettront aux Églises locales de définir une attitude commune et une action d'ensemble en face des problèmes fondamentaux. C'est un sujet d'étude vital pour l'Orthodoxie. Nous en reconnaissons les difficultés ; mais il faudrait qu'il y ait une autorité qui représente l'Orthodoxie dans le monde entier comme une Église universelle, une et unie, et qui fasse entendre sa voix, voix de la vérité du Christ sur la terre ».

Relations interconfessionnelles.

La revue *Istina*, 1957, n° 1, contient les études suivantes :

Michel de Taube, *Nouvelles recherches sur l'histoire politique et religieuse de l'Europe orientale à l'époque de la formation de l'État russe* (IXe et Xe siècles). — Le R. P. C.-J. Dumont traite de *La prédication en Union soviétique*, à propos du recueil de Sermons du métropolite Nicolas de Kruticy, récemment traduits en français. Le R. P. Ion Goia examine quelques écrits récents de théologiens roumains qui révèlent l'ATTITUDE DE L'ORTHODOXIE ROUMAINE ENVERS LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE (« On peut donc dire — ainsi conclut cet exposé — que les orthodoxes roumains admirent la grandeur chrétienne de l'action œcuménique, l'encouragent et en parlent avec fierté ; volontiers ils y prendront part quand cela sera possible, malgré certaines réserves doctrinales, mais dès maintenant ils souhaitent intensifier les contacts interconfessionnels, pour sortir de l'isolement et pouvoir se sentir solidaires avec les autres chrétiens du monde ». — Signalons aussi les pages où est continué le débat sur la *Primauté de Pierre* (cfr *Istina* 1955, n° 3). — Le R. P.

1. *Ibid.*, p. 158.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 219.

DUBARLE poursuit sa chronique bibliographique *Écriture et Tradition* à propos de publications récentes.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Dans *Proche-Orient Chrétien*, avril-juin, 1957, le R. P. Néophyte EDELBY, sous le titre *Pour une restauration de la Liturgie byzantine*, publie quelques notes « parfois hardies » à son propre avis, qu'il destine autant aux Églises orthodoxes qu'aux communautés catholiques de rite byzantin, car, dit-il sur un ton rassurant, « la restauration proposée n'a rien de commun avec les innovations hybrides de certaines communautés uniates ». La réforme qu'il souhaite signifie surtout un retour vers des formes plus anciennes, « par l'élimination des surcharges disgracieuses que des siècles d'incurie ou de piété mal comprise ont accumulées sans discernement ». La précipitation de l'évolution du monde moderne, du monde oriental également, demande que la liturgie soit en harmonie avec ses besoins essentiels. Étudiant depuis longtemps le mouvement liturgique en Europe, dit l'A., « la comparaison s'établissait, à nos yeux accablante, entre ce que nos frères d'Occident réussissent à faire avec une langue liturgique incomprise de la foule, et ce que nous ne réussissons pas à faire malgré une langue populaire et une liturgie éminemment adaptée à la mentalité de nos fidèles ». L'A. répond à l'objection de ceux qui disent que l'Église byzantine catholique est obligée de rester fidèle à la tradition pour ne pas s'éloigner de la pratique de l'Église orthodoxe (de l'usage ou de l'abus figé avec les premières éditions imprimées du XVIe siècle, précise le P. Edelby) : « Il est impossible que l'Église orthodoxe, si elle est attentive aux besoins nouveaux de son peuple, ne se pose pas exactement les mêmes problèmes. Une évolution commune est-elle impossible ? Ne voyons-nous pas, d'autre part, les Orthodoxes se montrer quelquefois plus prompts que les Catholiques à modifier certains usages [1], moins gênés qu'ils sont par une autorité qui, pour éviter la latinisation, risque d'être plus orientale que les Orientaux, et de figer la liturgie dans des formes éternel-

1. L'A. se réfère ici à quelques exemples mentionnés ici-même, *Chronique* 1957, pp. 87-88, en note.

lement invariables ? » Ce qui est contraire à la tradition, c'est de ne plus bouger. Or « le rite byzantin contient en germe une richesse accumulée, encore insuffisamment élaguée, mais peut-être plus grande, sous certains rapports, que celle dont disposait le rite romain, pour faire vivre les foules chrétiennes ». Pour éviter les mutations arbitraires (cérémonies escamotées, parties de la Sainte Liturgie supprimées) le souhait est exprimé de voir une évolution dirigée avec compétence, comme cela se fait déjà en Occident, à travers les congrès et centres d'études de pastorale liturgique, appuyés par la hiérarchie. Le premier effort à faire en vue d'une restauration rationnelle doit porter sur l'édition d'un texte critique d'après les meilleurs témoins de la tradition manuscrite. Quelques exemples sont donnés ici pour montrer combien le texte actuel de la liturgie est défectueux, et comment le travail critique devra consister à supprimer des additions alourdissantes ou des doublets inutiles, et à amender des altérations de texte.

Il s'agit aussi d'écarter les anachronismes, de supprimer des formules qui aujourd'hui ne sont plus comprises, et n'ont même plus de sens. « N'accumulons pas les insultes contre les barbares qui, du temps où ces prières liturgiques se fixaient dans l'usage, étaient les Perses, les Huns, les Avars, les Slaves et surtout... les Arabes. Or il ne suffit pas de remplacer le mot *Basileis* par le mot « gouvernants » pour que la prière soit adaptée aux temps modernes. Il est anachronique de parler de gouvernants très chrétiens et gardés de Dieu, de leur palais, de leur armée amie-du-Christ ; il est peu conforme à la conception chrétienne de l'État, telle que nous la faisons aujourd'hui, de souhaiter que Dieu mette sous leurs pieds tout ennemi... Une refonte de la prière s'impose ». Puis, il y a des simplifications qui s'imposent aussi. L'A. parle encore de « l'usage abusif des prières secrètes », et de la nécessité de revaloriser les parties variables. Il plaide enfin pour une plus grande participation du peuple aux actions sacrées. — Une note de la rédaction ne cache pas que certaines affirmations de l'A. pourraient paraître un peu osées, mais recommande pourtant ses « suggestions » à la considération de ceux qui voient dans la liturgie un élément pastoral de premier plan.

Dans *Grigorios ho Palamas*, mai-juin, le R. P. Jérôme KOTSONIS commence une étude sur *la valeur canonique de la* communicatio in sacris *pratiquée entre Orientaux et Occidentaux sous les dominations latine et vénitienne* [1]. A ce propos il faudrait rappeler les faits, bien documentés, publiés irrégulièrement par le P. GRIGORIOU dans *K* depuis plusieurs années sous le titre *Relations entre catholiques et orthodoxes* (le 7 août on en était au 132e article). On peut lire aussi dans *AA* du 24 juillet quelques détails sur la situation confuse à Venise au XVIIIe siècle.

M. MOURIKIS continue dans *Nemesis* et *Archeion kan. kai ekkl. Dikaiou*, la publication d'articles sur la papauté et le catholicisme qui sont plus qu'iréniques dans leur ton. Hélas ! on ne peut en dire autant de ceux qu'a écrits M. VASILEIADIS dans *OO* de juillet et d'août.

Signalons encore quelques ARTICLES : I. H. DALMAIS, O. P., *La Liturgie du mariage dans les Églises orientales. Structure, histoire, signification*, dans *La Maison Dieu*, n° 50 (2e trim. 1957), pp. 58-69. Du même, *L'apport des Églises syriennes à l'hymnographie chrétienne* dans *L'Orient Syrien*, 3e trim., 1957, pp. 243-260 ;

D. O. ROUSSEAU, O. S. B. *La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile*, Ibid., pp. 261-284.

D. B. BOTTE, O. S. B., *La formule d'ordination « la grâce divine » dans les rites orientaux*, Ibid., pp. 285-296.

P. SHERWOOD, O. S. B., *Le sens du rite*, Ibid., pp. 297-314.

Stephan LAZAROV, *Un ancien office grégorien des SS. Cyrille et Méthode*, dans *Duchovna Kultura* (Sofia), mai-juin, 1957, pp. 43-48.

B. MONSEGÙ, C. P. *Sergio Bulgakof y sus teorías trinitarias*, dans *Revista española de Teologia*, janv.-mars, 1957, pp. 47-78.

S. NORONHA, S. J., *The Nature of the Church according to the Teaching of the Greek Orthodox*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, été 1957, pp. 51-61.

Anglicans. — A Oxford, au milieu du mois de septembre, a eu lieu un CONGRÈS BIBLIQUE INTERNATIONAL sur le thème « Les quatre Évangiles en 1957 ». A ce congrès, dû à une nouvelle initiative du Rév. Canon F. L. CROSS, participaient 600 biblistes, parmi lesquels de nombreux catholiques. Parmi les assistants,

1. Le fascicule juillet-août ne donne pas encore la suite de cette étude.

figurait le nouvel archevêque de Liverpool, Mgr HEENAN, qui, le soir du 17 septembre, assumait, en présence de l'archevêque anglican d'York, le Dr. RAMSEY, la présidence de la session. Toute la presse anglaise a relaté les paroles échangées entre les deux prélats, dont la courtoisie exquise, pleine d'humour, a provoqué l'hilarité générale. A l'occasion du congrès, on a mentionné la parution depuis un an du périodique interconfessionnel *Novum Testamentum* (éd. E. J. Brill, Leyde), qui compte dans son comité de rédaction quatre savants catholiques [1].

Protestants. — La FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE, réunie à Minneapolis, Minn., du 15 au 25 août, a annoncé le projet d'une entreprise concernant une étude de l'ensemble du catholicisme romain. Le comité national allemand de la FLM a présenté un mémorandum concernant l'établissement d'un INSTITUT pour l'étude de l'Église catholique romaine. Cet institut ne s'occupera pas en premier lieu des conditions locales, mais s'intéressera au catholicisme dans toute sa complexité. Les auteurs du mémorandum exprimaient leur conviction que, dans la situation actuelle, les débats avec l'Église catholique romaine, ne doivent pas être évités à l'avenir. L'évêque luthérien de Hanovre, Hanns LILJE, a dit son espoir que d'autres confessions protestantes et le Conseil œcuménique des Églises lui-même pourraient participer au travail de l'institut projeté [2].

Le même évêque est intervenu lors des débats du comité central du Conseil œcuménique à New Haven, Conn. (30 juillet-7 août) lorsque des résolutions furent présentées à propos du problème de la liberté religieuse dans les pays catholiques, résolutions dont les termes furent considérés par la majorité comme blessants à l'égard de l'Église catholique. Avec le pasteur Charles WESTPHAL de l'Église réformée de France, et d'autres, il s'est opposé à une motion violente du pasteur NIEMOELLER. Rentrant d'un voyage en Colombie, l'évêque de Hanovre a pu

1. Cfr *T* 14 et 21 septembre.
2. Cfr *SŒPI* 30 août. Au Synode général de l'Église luthérienne unie d'Allemagne, qui s'est tenu du 19 au 23 mai à Hambourg, l'évêque LILJE a également parlé de la nécessité d'un dialogue entre protestants et catholiques. Cfr *HK* juillet, p. 471.

apporter des nouvelles rassurantes relativement aux persécutions dont les protestants, soutenus par la presse du Conseil œcuménique elle-même, ont fait depuis longtemps un cheval de bataille [1]. La *National Catholic Welfare Conference,* organisme de l'épiscopat américain chargé de coordonner les activités de l'Église catholique aux USA, a publié un COMMUNIQUÉ déclarant que les discussions ont porté un grave préjudice aux relations entre catholiques et protestants dans le monde. De son côté, la direction du *National Council of Catholic Men* (qui groupe 9 millions de membres) a déclaré : « Il est regrettable que les discussions des leaders du Conseil œcuménique des Églises aient été consacrées pendant si longtemps à des critiques visant une autre religion, alors que des résultats beaucoup plus importants auraient pu être obtenus si ces discussions avaient été consacrées à des problèmes d'intérêt spirituel commun » [2].

La hiérarchie de l'Église catholique en COLOMBIE, à la suite des discussions de New Haven, a fait publier une importante DÉCLARATION que résume *SŒPI* du 13 septembre. On y parle des facteurs politiques comme de la cause essentielle de certains conflits. Il y a ensuite l'activité des sectaires, qui raillent les dogmes les plus chers aux catholiques, tels que la foi en la sainte Eucharistie et la vénération de la très Sainte Mère de Dieu. « Les habitants de la Colombie sont catholiques et aiment généralement leur religion avec ferveur ; ils réagissent alors avec impétuosité et à la manière rude des ouvriers et des paysans. A de pareils moments, gourdins, pierres, bombes de fortune, etc., entrent en jeu, mais il est rare qu'on tire ou qu'il y ait des blessés graves ». La déclaration souligne que « les catholiques de Colombie en général, et la hiérarchie catholique et les prêtres en particulier, aiment tous les chrétiens non catholiques de tous pays, de

1. En effet, l'information unilatérale de *SŒPI* sur ce point nous a toujours étonné. Il n'y a, par contre, rien d'étonnant dans la violence de paroles de certains membres du Conseil central de New Haven ainsi informés. L'intervention de l'évêque LILJE s'adressa directement aussi à l'évêque méthodiste SANTE UBERTO BARBIERI, d'Argentine, l'un des présidents du COE, demandant que le Conseil condamnât fortement la persécution contre les protestants qui, selon lui, sévit dans les pays à prédominance catholique. Cfr à ce propos *Chronique* 1957, p. 56, note 1.

2. Cfr *ICI* 1er septembre, p. 12.

toutes dénominations, et les considèrent comme des frères en Christ, bien qu'ils soient séparés de nous par des doctrines, qu'ils professent, croyons-nous, en toute bonne foi ».

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans un message adressé au bureau des Affaires Étrangères de l'Église d'Allemagne, le patriarche CYRILLE de Bulgarie a exprimé le désir de voir s'établir des contacts personnels entre cette Église et l'Église orthodoxe bulgare. Le message patriarcal fut transmis par le professeur Stefan ZANKOV de Sofia, bien connu dans le mouvement œcuménique [1].

De FINLANDE, on rapporte que cet été ont eu lieu un nombre de rencontres œcuméniques plus grand qu'il n'y en eut jamais précédemment, en particulier entre protestants et Orthodoxes. Le conseil œcuménique des Églises finlandaises estime, au dire de son secrétaire général, M. Seppo A. TEINONEN, qu'une de ses tâches principales consiste à favoriser le dialogue entre chrétiens protestants et orthodoxes, étant donné que la Finlande se prête à ces rencontres : elle est, en effet, le seul pays à avoir deux Églises d'État, une luthérienne (95 %), et une orthodoxe (2 %, c'est-à-dire 80.000 fidèles), reconnue depuis 1917 comme la seconde Église nationale de Finlande [2].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'intercommunion entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET LES VIEUX-CATHOLIQUES, réalisée depuis 1932, lorsque les deux Convocations avaient reconnu la Convention de Bonn (1931), a été commémorée cette année-ci. *Church Times* du 9 août a publié à cette occasion un article du Rév. C. B. MOSS, qui participa jadis aux conversations de Bonn. Mgr RINKEL, archevêque vieux-catholique d'Utrecht, le Rév. Prebendary GAGE-BROWN et le Dr. MOSS lui-même sont les seuls encore en vie de ceux qui prirent part à ces rencontres.

Du 11 au 18 août, à WOUDSCHOTEN, 186 délégués des JEUNESSES ANGLICANE ET VIEILLE-CATHOLIQUE de douze pays

1. Cfr *SŒPI* 5 juillet.
2. Cfr *Id.* 6 septembre, où est noté aussi qu'il y a en outre 2000 catholiques en Finlande.

différents se sont donné rendez-vous, selon une coutume qui se répète tous les trois ans, dans le but de mieux se connaître, mieux se comprendre et s'entraider. Le Dr. Moss fut encore ici un animateur et un conférencier apprécié.

A propos des relations entre ANGLICANS ET PRESBYTÉRIENS BRITANNIQUES, notons l'art. de Richard STAUFFER, *Épiscopalisme et presbytérianisme en Grande-Bretagne*, dans *Verbum Caro*, 1957, N° 43, pp. 251-257.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Le 26 juin à Cleveland (Ohio), se sont constituées en une NOUVELLE DÉNOMINATION l'Église chrétienne congrégationaliste et l'Église évangélique et réformée (à celle-ci appartient le théologien bien connu, Reinhold NIEBUHR). Par cette union, qui est considérée comme un fait unique dans les annales du protestantisme américain, est formée une des plus grandes dénominations en Amérique ; elle s'appelle « l'ÉGLISE UNIE DU CHRIST », et comprend à peu près deux millions de membres. Le théologien le plus connu des congrégationalistes est le Doyen Douglas HORTON, qui vient d'être élu président de la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises, et qui est un promoteur zélé des unions [1].

Le comité exécutif de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE lors de sa session d'août dernier à Stony Point, New-York, s'est inquiété du « confessionalisme dans l'œcuménisme ». Devant l'activité croissante et la multiplicité des grands groupes confessionnels — outre l'Alliance réformée mondiale, il y a l'Alliance baptiste mondiale, le Conseil méthodiste mondial, la Fédération luthérienne mondiale, le Congrès anglican mondial et la Convention mondiale des Églises du Christ —, le comité se sent

1. Cfr *LC* 14 juillet ; *HK* août, p. 520. Quant aux plans d'union ou aux négociations entre Églises, remarquons que la Commission de Foi et Constitution, tout en poursuivant en principe une politique de neutralité et de liberté à ce sujet, a évolué ces dernières années dans sa ligne de conduite. Une décision prise à Yale lui permet désormais de tenir des consultations non officielles sur des projets d'union. A l'heure actuelle on parle d'environ 35 pourparlers qui se poursuivent entre Églises. Cfr *World Council of Churches information*, 29 juillet. Dans *ER* avril 1957, J. Robert NELSON, *Survey of Church Union Negotiations* (trad. allem. dans *Ökumenische Rundschau*, juillet 1957).

invité à mettre en garde ces groupements contre le danger d'entreprises qui seraient en conflit avec celles du Conseil œcuménique des Églises. La Convocation d'une conférence internationale a été instamment demandée par le comité, en vue d'examiner de quelle façon ces groupes peuvent continuer à se développer sans nuire au Conseil œcuménique [1].

Mouvement œcuménique.

Les trois premiers articles de l'ECUMENICAL REVIEW de juillet sont consacrés au « vieux problème » des relations de la science et du christianisme (HANS HEINRICH WOLF, *Old Problem: Science and the Christian Faith;* ERIK INGELSTAM, *Contemporary Science and Human Life;* SAMUEL H. MILLER, *The Church and the Scientists*). NORMAN GOODALL traite, en qualité de secrétaire du Comité mixte du COE at du CIM, de la fusion imminente des deux grands corps œcuméniques. D'après R. BIHLMEYER l'*International Church Assistance and Rapid Social Change* seront ce qu'ils doivent être quand l'Église aura compris qu'elle a à y servir la *Righteousness* (ce qui est plus que la justice sociale) comme le Serviteur de Dieu souffrant, à l'instar de son Maître. REINHOLD V. THADDEN-TRIGLAFF tâche de caractériser le rôle du *Kirchentag dans le renouveau de l'Église*, à la suite de celui de Francfort 1956. A l'occasion des 500 ans d'existence de l'*Unitas Fratrum*, ELISABETH H. ZORB écrit sur *Count Zinzendorf: An 18th Century Ecumenist.* P. 423, elle mentionne dans la chrétienté contemporaine des « protestantising tendencies in the Roman Church, as well as the increasing catholicity within Protestantism, the new emphasis we all share in the Catholic character of the Body of Christ ».

Ecumenical Chronicle: « Excelling in a Gracious Work », The Report of the Director of the Division of Inter-Church Aid and Service to Refugees for the Year 1956-1957; *The Refugee Problem — Today and Tomorrow; Relations between Anglican an Presbyterian Churches* (en Angleterre, mais ayant des répercussions universelles).

1. Cfr *SŒPI* 30 août.

World Council Diary commente entre autres les changements dans la direction de la Commission *Foi et Constitution*. Dans la bibliographie, une longue recension de livres sur l'Église orthodoxe, et d'ouvrages catholiques ou sur le catholicisme du point de vue œcuménique.

Le COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises (COE) s'est réuni en session annuelle à Yale University, New Haven, Conn., du 30 juillet au 7 août [1]. Un des actes les plus importants de cette session fut l'examen d'un projet de FUSION DU COE ET DU CIM (Conseil international des Missions). Mais aucune action définitive ne sera entreprise avant la troisième assemblée du COE. Celle-ci devra se tenir à Candy, Ceylan, ainsi qu'en a décidé le comité à New Haven. Remarquons que des représentants de l'Église orthodoxe se sont élevés contre le projet d'intégration. L'archevêque MICHEL de l'archidiocèse orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud, l'un des présidents du COE, déclara que les membres orthodoxes du COE sont inquiets du projet, et qu'avant l'adhésion au COE en 1948, l'assurance avait été donnée relativement à cette intégration, que « cela n'arriverait pas ». Le R. P. Georges FLOROVSKIJ expliqua la méfiance de l'archevêque. Il rappela que l'Église orthodoxe « a fait de fâcheuses expériences avec certaines missions protestantes en pays orthodoxe », et maintenant l'on redoute que le COE ne se lance dans des activités missionnaires et ne prenne une position de « partialité protestante ». Il dit au comité : « A mon sens, si le projet était accepté, il modifierait fondamentalement le caractère du Conseil œcuménique, et entraînerait celui-ci vers la proclamation de la Réforme dans les contrées non protestantes » [2].

Notons aussi que la déclaration sur les armes atomiques, approuvée à l'unanimité, a rencontré cependant deux abstentions. Le R. P. FLOROVSKIJ et le pasteur Charles WESTPHAL, en effet, ont tous deux estimé que la déclaration « manquerait de contenu spécifiquement chrétien » [3].

1. Cfr *Id.* 9 et 16 août.
2. Cfr *Id.* 16 août, p. 256. Quant à la résolution concernant une enquête sur la liberté religieuse, cfr ci-dessus, p. 322.
3. Cfr *Id.*, p. 253.

Les membres du Comité ont appris que le Patriarcat de Moscou avait écrit pour dire son espoir de fixer, après l'été, une date pour les entretiens projetés et ajournés entre le patriarcat et le COE. Au moment où nous terminons cette chronique, la date n'en est pas encore connue.

Cinq nouveaux membres, parmi lesquels l'Église évangélique luthérienne des USA (près d'un million de fidèles) ont été reçus au COE, ce qui porte à 170 le nombre des dénominations qui le compose.

La COMMISSION DE FOI ET CONSTITUTION du COE a réuni en session plénière, pour la première fois depuis 1954, ses 79 membres. La réunion s'est tenue également à Yale University, du 20 au 25 juillet [1]. Nous avons déjà noté que le Dr. Douglas HORTON, doyen de Harvard Divinity School, Cambridge, Mass., a été élu président de la Commission, où il prend la place de l'archevêque suédois Y. T. BRILIOTH. Le nouveau vice-président sera le Rt. Rev. J. E. Lesslie NEWBIGIN, de l'Église de l'Inde du Sud, tandis que le Rév. Keith R. BRIDSTON (luthérien) succède au Dr. J. Robert NELSON comme secrétaire exécutif.

Une CONFÉRENCE AMÉRICAINE DE FOI ET CONSTITUTION a siégé du 3 au 10 septembre à Oberlin, Ohio, ayant pris pour thème d'études *La nature de l'Unité que nous recherchons*. Y participaient 279 délégués protestants, anglicans et orthodoxes. C'était « la première conférence américaine où l'importance des questions doctrinales dans l'œcuménisme apparut aussi grande » [2]. Les représentants de cinq Églises orthodoxes qui y participaient se sont abstenus d'appuyer le « message aux Églises » par lequel se termina la conférence. Mais le R. P. FLOROVSKIJ spécifia que les Églises orthodoxes qui croient en effet que la véritable unité de l'Église existe déjà au sein de l'Orthodoxie, veulent être dissociés uniquement de ce message particu-

1. En vue de préparer cette session se sont réunies, en juin, à Overveen (Pays-Bas), deux commissions de Foi et Constitution. L'une, présidée par le Dr. Kenneth RICHES, évêque anglican de Lincoln, a étudié la place du sacrifice, du symbole et du mythe dans le culte chrétien. L'autre, sur le Christ et l'Église, a préparé, sous la présidence de l'évêque Anders NYGREN (Lund, Suède), une étude sur le baptême et l'unité chrétienne.
2. Cfr *SŒPI* 13 septembre.

lier, et nullement de la recherche de l'unité chrétienne dans le cadre de l'étude œcuménique [1].

Terminons en signalant encore les articles suivants :

Philippe MAURY, *Crises internationales et Unité des chrétiens* dans *Le Christianisme social*, juillet-septembre 1957, pp. 533-548.

O. CULLMANN, *Urchristentum und das ökumenische Problem*, dans *Ökumenische Rundschau*, juillet 1957, pp. 105-116.

D. Clément LIALINE, *Œcumenism and History* dans *The Eastern Churches Quarterly*, été, 1957, pp. 33-38.

Giovanni MIEGGE, *Vestigia Ecclesiae, signes de l'Église dans les Églises*, dans *Verbum Caro*, 1957, n° 43, pp. 200-212.

J. P. MICHAEL, *Evangelisches Christentum in ökumenischer Sicht* dans la 4e éd. du *Herder Kleines Bildungsbuch*, pp. 832-862 (tiré à part).

Roger SCHÜTZ, *Risoltati teologici e spirituali degli incontri ecumenici coi cattolici romani*, dans *Unitas* (éd. ital.) mai-juin, 1957, pp. 76-83.

Giovanni VODOPIVEC, *La Chiesa e le Chiese* dans le volume *Problemi e Orientamenti di teologia dommatica* (Milan, 1957) pp. 512-546 (tiré à part).

Dans un fascicule double de la revue *Het Schild* (Warmond), mai-juin 1957, des théologiens catholiques et réformés ont fait paraître des articles sur des questions d'exégèse et d'ecclésiologie.

30 septembre 1957.

1. Un rapport préparatoire fait mention d'un questionnaire adressé aux pasteurs et aux membres d'Églises protestantes du Minnesota. Des 5704 réponses il appert que 7,8 % seulement du clergé, et 11,67 % des fidèles acceptent l'unité de l'Église dans le sens d'un « rassemblement de tous les chrétiens en un seul organisme ecclésiastique visible ». Plus de 50% des laïcs et 36% du clergé sont favorables à la définition suivante de l'unité : « Une unité spirituelle indifférente aux formes d'organisme, mais fondée sur un accord concernant les points fondamentaux de la foi chrétienne ». Cfr *Id.* 20 septembre, p. 293.

Notes et documents.

1. La consécration de l'église du monastère de Chevetogne.

Le 13 septembre dernier, eut lieu la consécration de la nouvelle église du monastère de Chevetogne, aménagée pour les offices liturgiques selon le rite byzantin. Comme on le sait, le monastère de Chevetogne comporte, depuis sa fondation à Amay en 1926, la célébration des offices monastiques suivant les deux rites, latin et byzantin, la communauté étant séparée pour les jours ordinaires en deux groupes liturgiques qui se réunissent les dimanches et fêtes. Cette institution a été introduite dès les origines par la volonté expresse du fondateur, dom Lambert Beauduin, par un souci d'œcuménicité supra-rituelle.

De fait, la splendeur incomparable des offices orientaux n'a pas manqué d'attirer de nombreux visiteurs, et une certaine *praestantia* de la liturgie orientale en est résultée dans la vie du monastère. Les occidentaux trouvent là, en effet, un sujet d'édification, et en retirent le goût de connaître mieux les richesses de ces Églises anciennes, si proches des traditions apostoliques, et dont le message reste toujours si vivant.

Comme l'avait dit le R. P. Prieur de Chevetogne à la cérémonie de la pose de la première pierre de la nouvelle église, le 10 septembre 1955 (cfr *Irénikon*, 1955, p. 418), « la communauté s'agrandit et le nombre des fidèles qui désirent connaître la vie liturgique de l'Église orientale croît aussi de jour en jour... Dans un monastère, l'église est indispensable et dans ce monastère-ci, une église orientale est une nécessité, car si le Pape Pie XI chargea en 1924 les bénédictins de cette œuvre qui est la nôtre, il le fit parce qu'il savait que la liturgie demeure l'activité primordiale de la vie chrétienne en Orient. Par la présence du culte selon le rite oriental, les moines de Chevetogne veulent être en relation vivante avec la vie de foi et de piété de la chrétienté orientale ».

Le transfert définitif du monastère d'Amay à Chevetogne eut lieu en 1939, quelques semaines avant la mobilisation. Toute possibilité de construction fut alors arrêtée. Ce ne fut que dix ans après la fin de la guerre qu'on put se mettre à l'œuvre, et, en deux années de temps, tout fut achevé, grâce à la générosité de nombreux bienfaiteurs.

La nouvelle église est construite à une trentaine de mètres du monastère, du côté sud, à partir de la façade principale, et reliée par un cloître avec l'ensemble des bâtiments. L'élévation du terrain en cet endroit a permis l'aménagement d'une crypte commode et de plain-pied, qui servira durant l'hiver, et l'accès de la nouvelle église se fait par une petite esplanade qui surplombe l'entrée principale.

Conformément aux exigences du rite byzantin, l'église, qui forme une nef quadrilatère de dix mètres sur dix, est surmontée d'une vaste et haute coupole extrêmement favorable aux reliefs d'acoustique. Elle est flanquée de cinq absides, trois dans le fond derrière l'iconostase, celle du centre servant au trône et aux célébrants, celle de droite *(diakonikon)* pour les divers services, et celle de gauche pour la préparation ; quant aux deux absides latérales, elles contiennent les stalles du chœur.

Pour permettre aux fidèles de venir en assez grand nombre aux offices, une sorte de narthex ouvert a été aménagé devant la nef ; de plus, une large tribune a été placée au-dessus de l'exonarthex ou entrée, de sorte que cinq cents personnes peuvent facilement assister aux cérémonies sans pénétrer dans la nef, réservée aux moines et au cortège du célébrant.

La cérémonie de la dédicace de l'église de Chevetogne avait été annoncée par le R. P. Prieur en une semaine d'études en septembre 1956 pour le 13 septembre 1957, jour anniversaire de la dédicace de la basilique de la Résurrection à Jérusalem (appelée par les Latins église du St-Sépulcre). Malgré les intempéries de l'été, qui nuisirent considérablement à la rapidité des travaux, tout fut prêt à temps, jusqu'à l'iconostase, dû à l'artiste Morosoff de Paris, et qui ne fut placé que l'avant-veille.

La cérémonie débuta le 12 au soir, par la vigile de la dédicace, en suite de quoi les reliques qui devaient être placées sous l'autel furent déposées provisoirement dans la crypte. Le lendemain, à 8 h. 3/4, le cortège de l'évêque consécrateur, Mgr Paul Meletieff, de Bruxelles, se rendit solennellement à la rencontre des prélats assistants : S. Ém. le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré-Collège

et Secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, S. Exc. le Nonce Apostolique Mgr Forni, S. Exc. Mgr Charue, évêque de Namur Mgr Bučko, archevêque des Ukrainiens catholiques, S. Exc. Mgr Sloskans, évêque de Cillium, chargé des émigrés lettons. Nommons parmi les autres prélats présents à la cérémonie, les Abbés bénédictins de Maria-Laach, de Maredsous, et l'Abbé coadjuteur du Mont-César, le P. Abbé des Olivétains de Gelrode, les prélats des abbayes norbertines d'Averbode et de Leffe.

En raison de la pluie, la rencontre dut se faire dans le nouveau hall du monastère.

La cérémonie se déroula ensuite suivant le rituel de l'Église russe pour la consécration et l'inauguration d'une église, dont un texte slavon avait été imprimé par les soins du monastère, ainsi qu'une plaquette en langue française, qui fut distribuée aux assistants. Après l'érection de l'autel et la consécration de la sainte Table, eut lieu le transfert solennel des reliques. Le temps, redevenu plus clément, permit au cortège, qui s'était rendu à la crypte, de faire le tour de l'édifice dont les portes furent ensuite solennellement ouvertes pour l'entrée du Pontife. Les reliques une fois insérées sous l'autel, la cérémonie s'acheva par une oraison et une bénédiction avec la Croix, ensuite de quoi fut célébrée la liturgie pontificale de la messe. A l'issue de celle-ci, S. Ém. le Cardinal Tisserant se rendit au haut des marches devant l'iconostase, d'où, après avoir accordé au nom du Souverain Pontife les indulgences d'usage, il donna la bénédiction solennelle.

L'assistance nombreuse, parmi laquelle on remarquait S. Exc. l'Ambassadeur de France en Belgique, M. Bousquet, et un très grand nombre de bienfaiteurs et d'amis du monastère, fut ensuite reçue dans le hall où les souhaits furent présentés au Cardinal.

La décoration de l'intérieur de l'église continuera de se faire progressivement, les murs d'une église orientale devant être entièrement recouverts de fresques et d'icones.

2. Du nouveau sur le Mont Athos.

Tout le monde écrit sur le Mont Athos, et de tous les points de vue. Voici cependant du nouveau : un moine athonite nous parle simplement et sincèrement de son idéal [1]. Son livre est, si nous ne

1. MONACHOS THEOKLITOS DIONYSIATOS, *Μεταξὺ οὐρανοῦ καὶ γῆς. Ἁγιορειτικὸς μοναχισμός*. Athènes, Astir, 1956 ; in-8, 144 p., nombr. ill.

nous abusons, la première apologie sérieuse du monachisme oriental et hagioritique qu'ont vue les temps modernes. C'est pourquoi nous voudrions lui consacrer toute l'attention qu'il mérite. Nous nous acquitterons de cette tâche, espérons-nous, avec sympathie. Le lecteur, cependant, voudra bien ne pas perdre de vue que nous sommes fils de l'Occident, même si nous gardons pour l'Orient le plus grand respect et amour. Nous laissons à d'autres de décider si oui ou non nous sommes de « ceux qui sont vraiment moines et non pas des organes de l'Église du pape » (p. 96).

D'abord un mot sur la présentation : elle est luxueuse, le texte est parsemé de petites vignettes en style byzantin, il y a de nombreux dessins en pleine page et plusieurs reproductions en couleurs. Tout cela est très réussi et aide grandement à plonger le lecteur dans une atmosphère hagioritique. La typographie est un peu moins soignée et l'orthographe réserve quelques surprises pour l'helléniste, de même que la langue de l'A., où dans des contextes très *katharevousa* on trouve des formes comme *ἐστένεψα* (p. 85), *ἐν ταῖς νύκταις* (p. 101).

Le livre se présente comme un dialogue du genre platonicien dans lequel les rôles principaux sont tenus par un *theologos* (au sens grec moderne, à savoir un laïc candidat en théologie et probablement professeur de religion dans l'enseignement moyen), un jeune moine, Chrysostomos, et deux autres moines : un tout vieux cénobite Theoliptos, et un ermite. Il y a d'autres personnages d'importance secondaire comme le pauvre *nomikos* (juriste) qui a presque perdu la foi mais qui semble la retrouver au cours des discussions qui l'ébranlent très profondément, et enfin, le charmant et si sérieux petit novice.

En résumé voici l'argument du livre : la vie monastique n'est pas antisociale et la fuite du monde n'est pas un refus des obligations que la charité chrétienne impose aux fidèles du Christ. Le christianisme est à base de saint égoïsme ; un égocentrisme religieux (*ἀξιοσέβαστος θρησκευτικὸς ἐγωκεντρισμός*, p. 24) a formé ceux que l'Église honore comme des saints. Avant de sauver autrui, il s'agit de se sauver soi-même (nous comprenons ceci comme un développement des paroles de saint Paul : « ...de peur qu'après avoir servi de héraut pour les autres, je ne sois moi-même disqualifié » — *I Cor.*, 9, 27). D'ailleurs Dieu cherche autre chose et plus que les œuvres, plus que le profit du prochain ; il cherche la pureté du cœur. C'est par un surcroît d'amour que le moine abandonne tout pour « vider son amour dans quelque chose qui est au-delà de ce monde,

c'est-à-dire en Dieu » (p. 22). Le moine ne mésestime pas la charité active mais il estime davantage la perfection. Que la charité existe comme une flamme invisible dans son cœur ou qu'elle s'exerce extérieurement, c'est tout un pour le moine qui, lui, est hors du monde, *meteoros*, entre ciel et terre (p. 28). Après une parenthèse sur la beauté, vient une longue réfutation des thèses activistes du théologien. L'A. passe ensuite à un exposé de la mystique orthodoxe qu'il prétend être radicalement inconciliable avec une vie dans le monde. Seuls les ermites peuvent être de véritables mystiques, les cénobites même ne sont que des enfants dans l'art spirituel. Le livre donne des vues sur l'histoire du monachisme et sur quelques vocations particulières.

Nous voudrions faire quelques observations sur l'un ou l'autre point que nous n'avons pas bien saisi ou qui nous a semblé demander de la part de l'A. une expression plus nuancée. Le premier de ces points, c'est la question de la science au sujet de laquelle le P. Th. dit sa méfiance dès la p. 7, et à maintes reprises ensuite. Certes, nous ne demandons pas aux Pères athonites d'être des savants ; ils ont autre chose à nous apprendre. Nous leur reconnaissons volontiers le droit de nous rappeler que la science reste en deçà de la connaissance profonde et mystique de Dieu. Néanmoins nous avouons que nous sentons un certain malaise à constater que, pratiquement, notre A. semble voir dans la science quelque chose qui soit en soi et nécessairement opposé à la piété.

Nous avons eu nous-même le privilège de séjourner quelques mois sur l'Athos et nous affirmons sans hésitation que jusqu'aujourd'hui nous n'avons jamais connu un endroit où le surnaturel était tellement à fleur de peau, si l'on peut dire. Toutefois, l'objectivité nous oblige d'ajouter qu'à ce sens aigu du surnaturel se mélange parfois quelque chose qui est d'une allure moins rassurante et qui plonge ses racines précisément dans cette méfiance de la science. Telle est, en tout cas, la conclusion à laquelle nos réflexions sur ce thème difficile nous ont conduit. Et puis, qu'on le veuille ou non, on est obligé d'employer sa raison, de « faire de la science », et le P. Th. n'échappe pas à cette nécessité, pas plus qu'un autre. Aussi nous développe-t-il pendant plusieurs pages des arguments pour prouver l'authenticité des écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite, car, pense-t-il, si ces écrits ne sont pas d'autorité apostolique, toute la théologie mystique orthodoxe croule. Mais la science — la bonne, entendez — nous dit que c'est là un faux problème : d'une part les écrits dionysiens ne peuvent pas dater du Ier siècle et de l'homme

converti à Athènes par saint Paul (*Actes*, 17, 34) mais, d'autre part, ils sont et ils restent très précieux pour leur doctrine en elle-même et ensuite parce qu'ils témoignent d'un courant de spiritualité chrétienne fortement influencée par les idées néoplatoniciennes.

Dans ce même ordre d'idées, nous ne cachons pas que nous avons été saisi en lisant la phrase suivante : « Celui qui boit de l'eau de notre monachisme n'aura plus jamais soif » (p. 59) où l'A. applique à quelque chose de moindre ce que Notre-Seigneur a dit de la vie proprement divine dans l'Esprit-Saint (*Jn*, 4, 14). Ce cas n'est pas isolé.

Cela dit pour montrer qu'un lecteur occidental sympathique et averti trouve de quoi le faire réfléchir, revenons sur un terrain plus serein pour reconnaître que le P. Th. et son livre témoignent de ce que, en plein XX[e] siècle, la tradition athonite demeure tout à fait authentique. Dans la mesure où cela est vrai, dans cette même mesure nous avons été très déçu par le *theologos*, par l'étroitesse de ses vues sur l'homme, sur l'histoire, sur Dieu, par son activisme social très louable mais terriblement exclusif.

Puisque nous sommes catholique, nous devons au P. Th. de relever ses nombreuses références à l'Occident, ses citations de saint Augustin, ses remarques presque sympathiques à l'égard des stigmatisés, en tout cas son admiration pour saint François d'Assise. On lui pardonnera de n'avoir pas bien compris les indulgences (p. 121) et d'avoir dit que « l'Église occidentale a été concentrée en un système de ce monde par Thomas d'Aquin » (p. 31). Le jour est encore hélas ! lointain où orientaux et occidentaux se connaîtront suffisamment pour éviter de part et d'autre de telles inepties. Les Latins n'avaient rien à voir dans l'offensive menée par Barlaam contre les Pères hagiorites (p. 117). C'était une dispute entre Grecs.

Nous comprenons que ce livre *Entre ciel et terre* est une tentative pour présenter au monde grec contemporain les valeurs essentielles du monachisme orthodoxe, que ce monde ne voit ni n'estime plus. Serait-il permis à quelqu'un qui n'est ni Grec ni membre de l'Église grecque de faire part, pour ce qu'elles valent, de quelques pensées à ce sujet ? L'A. nous y invite lorsqu'il cite la parole de Berdjaev : « L'Orthodoxie est plus ascétique que le christianisme occidental, c'est une religion essentiellement monastique » (p. 131). La chose nous semble incontestable et rend d'autant plus incompréhensible la décadence actuelle du monachisme dans le monde orthodoxe. Bien sûr, toutes les Églises ont connu des époques de déclin suivies par des périodes d'efflorescence dans les manifestations de la vie

parfaite. C'est pourquoi nous refusons résolument de joindre notre voix à tant d'autres qui prédisent la mort de l'Athos. Nous voudrions cependant suggérer aux autorités athonites quelques points qui nous ont frappé.

Est-ce que, pour être moine, il faut obligatoirement vivre en plein XXe siècle comme vivaient les moines du IVe ou du XVe ? (Et pour répondre à ceci, est-ce que ceux du XVe siècle vivaient comme ceux du IVe ?) Pourquoi la jeunesse grecque ne vient-elle plus dans les cloîtres ? Nous ne pouvons pas croire que ce sont les agrypnies, les jeûnes, l'obéissance, la pauvreté qui effrayent son élan généreux. Ne serait-ce pas peut-être parce qu'elle ne trouve pas toujours derrière ces mortifications la doctrine qui les vivifie, et parce que, sous prétexte de vie monastique, on veut lui imposer un genre de vie désuet qui ne semblerait avoir en soi rien de spécifiquement et nécessairement religieux ? Pour notre part nous voudrions que l'Athos garde inviolables toutes ses bonnes et authentiques traditions sans en rabattre quoi que ce soit, mais — oserions-nous le dire ?— nous ne voyons pas que l'emploi de l'électricité et de certains autres avantages « modernes » constitue un obstacle dans la poursuite de la parfaite union avec Dieu dans la pureté du cœur.

Cela nous amène à constater un profond clivage entre les conceptions pratiques (nous soulignons le mot *pratiques*) des monachismes d'Orient et d'Occident. En Orient on part de la supposition que tous les moines sont des mystiques. Or, ils ne le sont pas, pas plus qu'en Occident, mais on ne semble pas — et le P. Th. en ceci ne se différencie pas de ses confrères — avoir prévu le cas du moine non mystique. D'où parfois des désordres et des dérèglements qui ne manquent jamais d'attirer l'attention du visiteur occidental. En Occident, au contraire, où on légifère et administre en vue d'assurer un niveau général d'*honestas morum*, on a peut-être (même sûrement) parfois et par endroits tendance à verser dans l'erreur opposée et à oublier que l'Occident produit aussi des mystiques. De cette diversité d'accent naissent bien des incompréhensions mutuelles.

Au terme d'un séjour assez prolongé que nous eûmes le bonheur de faire sur la Sainte Montagne, il nous vint cette réflexion que, mûrie six ans durant, nous ne désavouerions pas aujourd'hui : Le moine oriental sera impressionné, émerveillé, tout ce que l'on voudra, par ses trois premiers jours dans une grande abbaye bénédictine, mais il finira par dire : « Ce n'est pas cela la vie monastique, c'est trop mondain, même dans ses aspects proprement religieux. Et puis, où est l'austérité ? Que signifie ce culte de la science qui

ne laisse plus de temps pour la prière ? » Même si nous ne pouvons l'expliquer, nous comprenons que l'orthodoxe dise que cela ne l'attire pas. N'est-ce pas une certaine naïveté qui nous rend nous, occidentaux, si convaincus de notre incontestable supériorité ? Il nous paraît qu'un contact avenant et profond avec les choses et les hommes de l'Orient doive nous faire penser ainsi.

Ces réflexions — qu'elles soient pertinentes ou non — montreront l'intérêt exceptionnel de ce livre du P. Th. Il est écrit pour des Grecs et tel quel nous semble peu assimilable à des lecteurs qui ne connaissent pas un peu le tempérament et les problèmes grecs. Pour ceux-ci cependant, il sera précieux. Souhaitons que le livre trouve un écho dans le cœur de bien des Grecs jeunes et généreux. Que l'A. et ses confrères sachent bien qu'il y a en Occident de nombreuses âmes qui prient pour le renouveau du monachisme orthodoxe, car dans nos régions aussi ceux qui sont au courant croient à sa valeur unique. Ce livre prouve dans chaque ligne que le feu n'est pas éteint. Il est la meilleure réponse à tous les récits touristiques plus ou moins romancés et aux images folkloriques qui encombrent notre littérature. Le vrai Athos a parlé, celui qu'on aime et qu'on respecte, même lorsque de-ci de-là on ne le comprend pas parfaitement.

D. G. BAINBRIDGE.

3. Karl Barth et les théologiens catholiques.

Il est de mise aujourd'hui — signe des temps — de laisser se confronter en toute sérénité les théologiens de confessions différentes et de les mettre en présence pour s'apprécier, se compléter en bonne forme et se corriger mutuellement. En 1951, l'étude de M. Urs von Balthasar sur la théologie de Karl Barth (cfr *Irénikon*, 1956, p. 217-218), avait remporté un grand succès, en raison surtout des approbations que lui avait prodiguées Karl Barth lui-même, lequel avait assisté à la lecture de plusieurs chapitres sous forme de conférences. On se rappelle encore aussi la soutenance de thèse en Sorbonne du P. Bouillard, S. J., le 16 juin 1956, sur quelques thèmes fondamentaux de la *Dogmatique* de Karl Barth, sous le titre *Parole de Dieu et existence humaine*, soutenance à laquelle assistait Barth en personne, sans qu'il ait pu cette fois ouvrir la bouche, — ainsi l'exigeait le protocole rigoureux de l'Université (cfr *Irénikon*, 1956, p. 313). Mais cette présence de « simple observateur » était par elle-mê-

me significative et elle n'a pas manqué d'impressionner le monde des théologiens en général (cfr *Foi et Vie*, juillet-août 1956, pp. 334-339).

Or voici que récemment encore un autre théologien catholique, M. Hans Küng, emboîtait résolument le pas dans le même sens, mais en se limitant à un détail de la vaste synthèse dogmatique du professeur bâlois. Détail très important toutefois : la justification, qui fait l'objet de son étude [1], est en effet un des problèmes-clefs de la discussion entre catholiques et protestants aujourd'hui, comme à l'époque de la Réforme. C'est en elle qu'il faut chercher l'objection principale de Barth — qui a accepté d'écrire lui-même la préface à l'ouvrage —, objection qu'on peut résumer comme suit : « Le catholicisme ne surestime-t-il pas l'homme, étant donné que c'est Dieu qui justifie celui-ci tout à fait librement et sans aucune intervention de sa part ?» M. Küng répond en retournant la question : « L'homme devient-il vraiment juste, pour Karl Barth, ou la justification lui reste-t-elle toujours étrangère ? » Ces deux questions forment toute la trame de l'ouvrage, qui se compose de deux parties : la première contient l'exposé de la doctrine barthienne en dix-neuf chapitres, où l'auteur suit Barth traitant de la justification en relation avec la création et la christologie ; la seconde, résume admirablement en treize chapitres la doctrine catholique suivant le même schéma.

L'auteur mérite de très grands éloges pour l'extrême simplicité de son langage et l'ordonnance claire et simple de ses notes. Entrons un peu dans les détails, et arrêtons-nous sur la lettre-préface de K. Barth lui-même. Il y manifeste son approbation concernant l'interprétation de sa propre doctrine, mais ne cache pas sa méfiance vis-à-vis de l'exposé de l'enseignement catholique. Il se demande notamment si les textes du concile de Trente, tels qu'on les trouve dans l'*Enchiridion* de Denzinger, et les exposés de certains manuels (p. ex. Bartmann qu'il cite tout le temps), peuvent être interprétés comme M. Küng le fait. De plus, il soupçonne celui-ci de s'être laissé influencer par la lecture de sa *Dogmatik*, pour interpréter la doctrine de sa propre Église. Cette impression serait-elle juste — nous ne connaissons pas les sources de M. Küng — qu'elle ne serait nullement une objection : l'explication de la foi fut faite très souvent en fonction d'une théologie adverse, et l'histoire des dogmes nous apprend que les éléments positifs de celle-ci n'ont jamais été repous-

1. Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. (Coll. « Horizonte », 2). Einsiedeln, Joannes, 1957, in-8, 304 p. Édité en collaboration avec l'Institut Johann-Adam Möhler de Paderborn.

sés par nos théologiens. Quant à la fidélité aux textes du concile de Trente, il nous a paru que M. Küng avait exposé d'une manière excellente l'unité de la théologie catholique. Il souligne — et nous le faisons avec lui — qu'on ne peut séparer les différents éléments de la tradition de l'Église. Aussi est-ce avec raison qu'il cite de nombreux textes des Pères grecs et latins pour interpréter et expliquer les décrets du concile de Trente ; c'est la meilleure manière de rendre justice aux textes du magistère.

Quelle conclusion tirer de ce que certaines idées qu'on retrouve chez K. Barth se rencontrent aussi dans les textes du Concile de Trente ?

La possibilité que M. Barth lui-même entrevoit dans sa lettre-préface ne nous semble nullement exclue. Mais nous voilà arrivé au grand point : ces éléments sont-ils vraiment ceux de la doctrine barthienne ou s'agit-il seulement de quelque ressemblance ? L'auteur ne semble pas avoir vu les difficultés qui se cachent derrière des expressions apparemment identiques. Nos doutes porteraient plutôt, contrairement à ceux de K. Barth, sur la valeur attribuée par M. Küng à certains textes barthiens. Certes, K. Barth reconnaît la réalité ontologique de la justification, mais cette expression couvre-t-elle la même réalité que dans la théologie catholique ? L'auteur répond affirmativement à cette question et il répète ici l'opinion de M. Urs von Balthasar, à savoir que la base est la même de part et d'autre et que les différences ne proviennent que d'une accentuation différente. Cette conclusion ne nous satisfait pas entièrement, pour la raison que, même si le traité barthien de la justification considéré séparément semble se rapprocher dans une large mesure de la doctrine catholique, les conséquences logiques qui découlent de cette doctrine sont rejetées avec véhémence. Prenons un exemple. L'adage *simul justus et peccator* s'applique des deux côtés à l'homme justifié, mais n'exclut nullement, pour les catholiques, la réalité des mérites de l'homme collaborant à son salut. On connaît cependant l'intransigeance de M. Barth sur ce chapitre. En d'autres termes, le sens du mot « ontologique » exprime chez Karl Barth tout autre chose que dans les textes tridentins. Nous croyons qu'il faudrait ici analyser la doctrine de l'existence de l'homme telle que K. Barth l'a développée. Malgré la conclusion de M. Küng que Karl Barth a dépassé le stade dialectique, il se pourrait que les notions fondamentales de cette méthode soient toujours à la base de la *Kirchliche Dogmatik*.

Nous avons été frappé par les titres de deux parties qui font pres-

sentir le malaise qui demeure après la lecture du livre. L'exposé de la doctrine protestante est intitulé « L'accomplissement *(Vollzug)* de la justification », tandis que celui de la théologie catholique s'appelle « La réalité *(Wirklichkeit)* de la justification ».

Rendons hommage, malgré ces quelques remarques, à cette étude précieuse qui dégage beaucoup de questions à approfondir encore. L'auteur a accompli un travail important et sérieux. Si la prolixité du style et l'étendue de l'œuvre ne facilitaient guère l'interprétation d'un point particulier de la doctrine barthienne, le fait de l'avoir confronté dans un esprit d'objectivité bienveillante avec l'enseignement catholique énoncé avec limpidité, est très appréciable et d'un grand mérite.

D. P. B.

4. In Memoriam: Myrrha Lot-Borodine. (1882-1957)

Le 18 juillet dernier, s'est éteinte, en son domicile de Fontenay-aux-Roses (Seine), Madame Lot-Borodine, dont les travaux sur l'histoire de la spiritualité byzantine avaient ouvert depuis vingt-cinq ans aux théologiens occidentaux des perspectives neuves. Elle fut une collaboratrice d'*Irénikon*, et nous voulons rendre ici témoignage à ses connaissances et à ses talents.

Fille d'un éminent botaniste russe, Myrrha Ivanovna Borodine naquit le 21 janvier 1882 aux environs de St-Pétersbourg. Elle reçut à l'université féminine de la capitale une formation quasi encyclopédique, s'intéressant particulièrement à la religion de la Grèce antique et à la littérature médiévale française. Le milieu dans lequel elle avait été élevée était assez indifférent au point de vue religieux quoique pratiquant. Cependant elle se passionna toujours pour la vérité religieuse, participant, comme étudiante, à des réunions et conférences qui amorçaient, vers 1900, un rapprochement entre l'intelligentsia russe et l'Église officielle, tenue longtemps par l'élite pour quelque peu obscurantiste et rétrograde.

Venue en France en 1906, elle suivit les cours de Joseph Bédier au Collège de France, et obtint le titre de Docteur de l'Université avec une thèse sur *La femme dans l'œuvre de Chrétien de Troyes*, qu'elle soutint en 1909 (Paris, Picard). C'est cette même année qu'elle épousa Ferdinand Lot, alors professeur à l'École des Hautes-Études

et déjà historien éminent. Le moyen âge courtois continua à la passionner. Outre son ouvrage sur *Le Roman idyllique au Moyen Age* (Paris, Picard, 1913), ses *Trois essais sur le Lancelot du Lac* (Paris, Champion, 1919), elle fit paraître plusieurs adaptations de l'ancien français : *Erec et Enide, Les Miracles de la Vierge* (tous deux chez de Boccard), *Lancelot et Galaad* (New-York, Oxford University Press, 1926) d'après le Perceval de Chrétien de Troyes et d'après le cycle de Lancelot en prose (dont F. Lot s'attachait par ailleurs à démontrer l'unité de composition). Signalons d'elle encore : *Le double esprit et l'unité du Lancelot en prose* (extrait des *Mélanges d'Histoire du Moyen-Age offerts à M. Ferdinand Lot*, Paris, 1925) ; *Autour du Saint Graal :* I, *Le Lancelot-Graal, les Cathares et le Joachimisme* (*Romania*, 1930, p. 526-557); II, *Les rites eucharistiques chez Robert de Boron et Chrétien de Troyes* (Ibid., 1931, p. 147-105). Cette dernière étude lui fit prendre position contre E. Anitchkoff, qui avait émis une opinion singulière sur *Le Saint-Graal et les rites eucharistiques*, dans *Romania*, en 1929 et dans l'*Archivium Romanicum* de la même année (cfr D. Cabrol dans la *Revue des Quest. hist.*, 1932, p. 363 sv).

Vers 1920, l'aspiration religieuse qui ne l'avait jamais quittée, bien qu'elle eût cessé la pratique de sa religion antérieurement à son mariage, la poussa à chercher des éléments d'information. Elle participa à des réunions interconfessionnelles chez Berdjaev dès les premiers temps de l'émigration russe, et y retrouva des compatriotes travaillés comme elle par le désir d'approfondir les richesses de leur Église. En même temps, elle entrait en contact avec les milieux catholiques, suivait les cours du P. Lebreton à l'Institut catholique, et ceux d'Étienne Gilson sur saint Bernard, intéressée depuis longtemps par la mystique cistercienne et le culte de la Vierge, auxquels l'avaient conduite ses études sur l'amour courtois. Un livre d'elle resté inédit, s'intitule *De l'amour profane à l'amour sacré*.

Madame Lot-Borodine avait fait un court séjour en 1929 chez les dominicains du Saulchoir, alors encore en Belgique. En 1930, une communication de P. Florovskij chez Berdjaev sur « La déification dans l'Orient grec » fut pour elle une véritable révélation et le point de départ d'une nouvelle carrière littéraire. La doctrine centrale de la patristique grecque, dont elle n'avait entrevu que confusément les richesses à travers l'ouvrage du P. Lebreton sur le dogme de la Trinité, amorça son « retour aux sources » et dès lors elle se consacra avec ardeur à faire connaître le « trésor caché ». C'est à partir de ce moment que ses travaux la firent entrer dans le monde de la pensée unioniste.

La *Revue de l'Histoire des religions* fit paraître d'elle en 1932-33, en trois fois, une étude des plus remarquables intitulée *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI*e *siècle*, qui alerta tout de suite par sa qualité les théologiens catholiques. L'auteur y faisait ressortir notamment la continuité entre la pensée patristique des premiers siècles et les auteurs byzantins postérieurs, continuité à laquelle les théologiens orthodoxes modernes tiennent beaucoup et attribuent une grande importance. Diverses recensions de cette étude parurent bientôt. « Mme Lot-Borodine, écrivait à ce propos le P. Congar (*Vie spirituelle*, 1er mai 1935, supplém. p. [92]) a sur tout autre spécialiste l'avantage d'entrer dans l'intime des doctrines qu'elle étudie et de deviner comme sans effort le secret du jardin fermé ». C'était l'époque où le monde spirituel byzantin commençait à exercer plus particulièrement son attrait sur notre théologie. De plusieurs côtés, outre les comptes rendus élogieux, lui vinrent des offres de collaboration auxquelles elles répondit et dont nous citerons ici les principales :

Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935, pp. 664-675 ; *La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, dans la même revue, 1936, pp. 299-330 et 1937, pp. 693-712 ; Une introduction à la traduction française de la mystagogie de *S. Maxime le Confesseur*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 466 sv. ; *La doctrine du cœur théandrique et son symbolisme dans l'œuvre de Nicolas Cabasilas*, dans *Irénikon*, 1936, pp. 652-673 ; *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, dans *La vie spirituelle*, 1er septembre 1936, supplém. pp. [65-110] ; *La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'Orient grec*, dans trois fascicules d'*Œcumenica* en 1939.

L'émigration russe, qui eut un de ses principaux centres à Paris à partir de 1922, lui donna non seulement l'occasion de reprendre un contact suivi avec ses compatriotes, mais aussi de s'appliquer à leur bien spirituel. Suivant de très près leurs publications, elle écrivit dans la revue *Putj* en 1936 (no 52, pp. 45-55), une étude intitulée *Critique du Christianisme russe* (c.-à-d. de son insertion dans la politique) qui la fit désormais compter au nombre des collaborateurs attitrés de cet important périodique. D'avoir vécu longtemps en dehors de la Russie, et d'avoir étudié les Pères grecs dans le contexte byzantin, elle avait à cœur de faire valoir l'universalité de la religion orthodoxe, et était ennemie de tout nationalisme religieux. Vingt ans plus tard, elle devait reprendre la plume au sujet de ses compatriotes, pour se lamenter du manque de culture

ecclésiastique des laïcs russes du « phénomène affligeant de la célébration, dans l'Orthodoxie contemporaine, de l'Eucharistie à laquelle ne sont plus guère présents que des *assistants*, et non des *participants* » (*Vestnik* de Paris, 1953, nº 4, p. 26-35, et 1956 nº 2, pp. 8-15 ; Cfr *Irénikon*, 1954, p. 178-179, et 1956, p. 303). Elle souffrait particulièrement de sentir la grande tradition de son Église ne plus jouir du même prestige exclusif auprès des jeunes.

Les relations œcuméniques la trouvèrent longtemps méfiante. Cependant sa présence à la cinquième conférence annuelle de la *Fellowship des SS. Alban et Serge* (28 juin-1er juillet 1937), lui fit écrire dans *Irénikon* ces phrases pleines de sympathie : « L'auteur de ces lignes est tenu à un aveu préalable : c'est à son corps défendant que, tout à fait étranger au problème du rapprochement des Églises, il s'est rendu cette année à la réunion anglicane-orthodoxe, aux environs de Londres. Le mouvement œcuménique d'une façon générale lui inspirait une certaine méfiance pour la raison suivante : la crainte d'une atteiute possible à l'intégrité charismatique de l'orthodoxie pravoslave. Eh bien ! ces préventions, ces inquiétudes n'ont pu résister devant la force contraignante de la réalité vécue » (*Irénikon*, 1937, p. 562). Sa collaboration aux publications catholiques devait du reste se multiplier. Aux revues déjà citées, ajoutons *Les Études carmélitaines*, où elle publia en 1937 (pp. 191-206), un article sur *L'Aridité « siccitas » dans l'antiquité chrétienne*, et la *Benediktinische Monatschrift* de Beuron, où elle fit paraître en 1939 une étude sur les stigmates : *Warum kennt das christliche Altertum die mystischen Wundmale nicht ?* (1939, pp. 23-32). En la même année 1939, elle avait publié encore dans *Irénikon* : *L'Anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle* (pp. 6-21).

L'après-guerre devait la retrouver non moins active. Quelques études sur le Graal parurent alors en différentes revues : *Le Symbolisme du Graal*, en 1950, dans le *Neophilologus* de Groningue, *Les grands secrets du Saint Graal dans la « Queste » du pseudo-Map*, dans *Lumière du Graal*, en 1951, et une troisième, particulièrement importante pour les relations entre la légende du Saint-Graal et la mystagogie byzantine, dans *Romania*, en 1951, sous le titre : *Les Apparitions du Christ aux messes de l'« Estoire » et de la « Queste del Saint Graal »* (pp. 202-223). A partir de ce moment, c'est à la théologie de Nicolas Cabasilas qu'elle s'appliqua presque exclusivement. Elle fit paraître en 1953 dans *Irénikon* un article substantiel sur *La doctrine de l'Amour divin dans l'œuvre de Nicolas*

Cabasilas (pp. 376-389), dont la seconde partie, *Le Martyre comme témoignage de l'Amour de Dieu d'après Nicolas Cabasilas*, avec un appendice sur l'iconographie du martyre, ne fut insérée que l'année suivante dans la même revue (1954, pp. 157-169). Vers la même époque, elle avait donné à la revue *Dieu Vivant* une étude intitulée *L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas* (n° 24, 1953, pp. 123-134).

* * *

La santé de Mme Lot-Borodine, qui avait déjà été ébranlée durant la guerre de 1940 par des deuils familiaux cruels (la mort héroïque de ses deux gendres), ne cessa de décliner à partir de 1952, après la mort de son mari qui s'éteignit à la suite de longues souffrances. Elle n'en continua pas moins à travailler dans toute la mesure de ses forces. Elle revint une dernière fois sur le thème du Graal et donna une étude, parue en 1956 dans *Romania* (p. 235-288), sur *« Le conte del Graal » de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique*. Un article d'elle sur la *Theotokos* reste à paraître. De plus, sollicitée de différents côtés, elle accepta de mettre sur pied une étude d'ensemble sur son auteur préféré, Cabasilas, où elle reprendrait, en les raccordant et les complétant, ses différents travaux. Œuvre laborieuse dont elle vit l'achèvement mais non la publication. Elle doit paraître sous peu aux Éditions de l'Orante à Paris.

Ceux qui ont approché Madame Lot-Borodine ont toujours été impressionnés par la vivacité de sa foi et de son intelligence. Son application aux problèmes de son Église et de sa tradition la rendait sensible à la moindre altération ou au moindre gauchissement. Elle était farouchement « orthodoxe », dans plusieurs des sens que peut avoir ce mot. D'une droiture absolue, elle ne craignait pas d'exprimer le fond de ses convictions en tout, et elle souffrait de ne point trouver toujours chez autrui la même réaction. Chaque année, elle faisait au petit monastère orthodoxe de Bussy-en-Othe (Yonne) un séjonr réconfortant, où la compagnie des moniales et l'assistance aux offices faisaient sa joie. Sa fin fut longue et douloureuse. Aidée de l'affection de ses filles, elle s'appliqua exclusivement avec patience et ferveur au « grand passage », comme elle aimait à l'écrire à ceux qui purent encore correspondre avec elle durant ces derniers mois.

Les milieux unionistes catholiques, où elle comptait beaucoup d'amis, seront unanimes dans leur témoignage pour regretter les grandes qualités spirituelles de cette âme de feu et toute chrétienne,

et feront monter sincèrement leurs prières pour elle devant le « Saint des Saints » et ce « Trône de l'Agneau » qu'elle a tant de fois célébré dans ses écrits.

D. O. R.

5. In Memoriam : M. Jules Duculot.

Un autre décès tout a fait inattendu nous a particulièrement affectés. Notre imprimeur, M. Jules Duculot de Gembloux, est décédé le 9 août dernier, à l'âge de 51 ans. Ce fut, avec son père tout d'abord, puis après la dernière guerre sous sa seule direction que, par un dévouement inlassable M. Duculot a mis au service de l'Unité chrétienne les ressources toujours grandissantes de son imprimerie, si connue aujourd'hui dans le monde des savants catholiques. Nous rendons hommage à la mémoire de ce collaborateur de la première heure, et présentons à sa famille nos plus vives condoléances.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

P. N. Trembelas. — *Τὸ Ψαλτήριον μετὰ συντόμου ἑρμηνείας.* Athènes, Zoï, 1955 ; in-8, 2 vol., 624 p.

Le Prof. Trembelas, déjà connu par ses écrits sur le N. T. (Cfr *Irén.*, 1956, pp. 93-94), nous présente ici un commentaire du psautier. Son but est de faire compreudre le texte des LXX tel qu'il est en usage dans l'Église grecque, et faire en sorte que le psautier devienne une prière personnelle. — Chaque psaume est précédé d'une introduction dans laquelle sont traitées des questions concernant l'inscription, l'auteur et la division logique. C'est ici surtout que le texte hébreu et les problèmes critiques sont mis à profit. On pourrait souhaiter des éclaircissements qui fassent revivre un peu plus le cadre original dans lequel les psaumes furent composés, car la paraphrase qui accompagne le texte est forcément éloignée de la vivacité de la poésie hébraïque. Suit enfin une application morale, souvent une petite homélie assez sympathique. A l'occasion, on y trouve une explication allégorique tirée des Pères. — Cette présentation se justifie par les préoccupations pastorales qui sont à la base de cette édition. Leçon utile pour nous, car, pour comprendre le psautier, il ne faut pas seulement le traduire fidèlement et d'une manière poétique, mais encore le mettre en valeur dans un monde de pensée adapté à nos contemporains. Si nous ne le faisons pas toujours, cet ouvrage nous paraît y être parvenu. — Nous sommes étonné de trouver ici l'expression « psaume de pénitence » ; il s'agit bien ici des sept psaumes ainsi nommés dans la tradition latine, tradition que l'Orient d'autre part nous paraît ignorer.

D. J. E.

Studia Patristica. — Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955. Edited by Kurt Aland and F. L. Cross. (Texte u. Untersuchungen, 64). Berlin, Akademie-Verlag, 1957 ; 2 vol. in-8, 700 + 560 p., DM 96.

La publication des Actes du Ier congrès international d'études patristiques (1951) n'ayant pas abouti pour des raisons techniques, les organisateurs du 2e congrès (1955) ont profité de l'offre de l'*Akademie-Verlag* de Berlin pour éviter une seconde fois la même aventure. Ils ont été bien

inspirés : les deux volumes de *Studia Patristica* se présentent dignement et leur parution satisfera tout le monde. En tout, 12 sections : 1. *Editiones* ; 2. *Critica* ; 3. *Philologica* ; 4. *Biblica* ; 5. *Judaica* ; 6. *Historica* ; 7. *Liturgica* ; 8. *Juridica* ; 9. *Theologica* ; 10. *Philosophica* ; 11. *Monastica* ; 12. *Ascetica* — faisant un ensemble de 117 études, dont beaucoup de très grande qualité scientifique. Derrière ces nombreuses collaborations, dont il est impossible de dire plus ici que de citer quelques noms, se révèle l'atmosphère d'un congrès où, à côté de la science envers laquelle des spécialistes de tous les pays du monde venaient témoigner, on sentait comme une présence religieuse, un respect commun de la part de chrétiens appartenant à toutes les confessions, envers les Pères de l'ancienne Église (cfr. *Irén.*, 1955, p. 425). A côté des noms des patrologues (ou spécialistes des sciences latérales) catholiques et anglicans, que nous ne ponvons mentionner ici vu leur nombre—la plupart de ceux qui sont connus dans la littérature étaient présents — plusieurs luthériens, parmi les Allemands et les Scandinaves, faisaient honneur au congrès. Il nous plaît de relever spécialement dans cette revue la collaboration de patrologues orthodoxes, notamment MM. ANAGNOSTOPULOS (Mystérion chez Jean Damascène), PALASHKOVSKI (Eucharistie chez saint Irénée), RODZIANKO (le « Filioque » dans la pensée patristique), KRIVOCHÉINE (Siméon le Nouveau théologien et la piété), LOSSKY (Vision face à face dans la tradition byzantine), MEYENDORFF (Influence dionysienne en Orient), etc. — L'idée première des organisateurs de ce congrès — dont la cheville ouvrière fut le Dr. F. L. Cross à qui revient tout le mérite de ces réunions — avait été de transporter tous les quatre ans en différentes villes du monde les assemblées des congressistes. L'atmosphère d'Oxford et spécialement de *Christ Church*, se révéla les deux premières fois si sympathique, qu'à la suggestion à peu près unanime des congressistes, il a été décidé qu'Oxford serait le siège habituel des futures conférences patristiques. Le prochain congrès est annoncé dans les *Actes* ici recensés (t. I, p. VI) pour la date du 21 au 26 septembre 1959. — Les Actes ont été augmentés de quelques collaborations qui n'étaient pas au programme des séances. D'autre part, plusieurs conférences n'y figurent pas, soit qu'elles aient déjà paru ailleurs ou qu'elles n'aient pas été destinées à la publicité. L'introduction fait remarquer par exemple que le sermon si impressionnant de Mgr Davis à *St Mary's Church* sur « Newman à Oxford » n'y a pas été imprimé. Il n'était pas du reste une contribution directe au programme du congrès, mais était spécialement destiné à souligner le caractère supraconfessionnel des réunions. On sait que ce fut la première fois que, depuis la Réforme, un prélat catholique monta dans la chaire de cette église. D. O. R.

Johannes Quasten. — Initiation aux Pères de l'Église. Traduction de l'anglais par L. Laporte, t. II. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 548 p.

Nous avons dit tout le bien que nous pensions de ce livre en faisant la recension du texte original (*Irén.*, 1954, p. 210-211). La traduction française est agréable à lire, quoique sa présentation typographique soit d'un aspect un peu moins attrayant que l'édition anglaise, et que son papier ne facilite guère le bon encrage ni la visibilité ; mais ceci n'est qu'un détail. La matière s'étend aux anténicéens depuis Irénée exclusivement. Les

éditeurs ont pris la peine de mettre les références aux traductions françaises des Pères en tête de liste, et ils ont pu bénéficier d'un certain nombre d'études toutes récentes, ce qui met la bibliographie très à jour. Celle-ci du reste est extrêmement soignée. Nous aimons à redire que cette nouvelle manière de Patrologie est de nature à intéresser un très grand nombre de lecteurs. *Certains nous* ont *confié* avoir lu ces deux volumes comme un livre d'histoire bien fait, plus encore que comme un manuel de consultation. Le 1er tome de l'édition anglo-américaine avait paru en 1950 ; le 2e en 1953 ; voilà quatre ans qu'on attend le tome suivant, qui semble tarder. Si nous sommes bien informé, sa parution est cependant prochaine.

D. O. R.

Philon d'Alexandrie. — La migration d'Abraham. Introd., texte critique, trad. et notes par R. CADIOU. (Coll. « Sources Chrétiennes », 47). Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-12, 89 p.

La coll. « Sources chrétiennes » se devait de faire une place à Philon. Depuis l'*Allégorie des Saintes Lois* publiée jadis par É. Bréhier dans la Coll. Hemmer-Lejay et qui laissait espérer de voir paraître un jour au complet le texte et la traduction française du grand exégète juif, plus rien n'avait été tenté chez nous pour l'éditer. Le petit traité *de la Migration* que nous livre aujourd'hui M. C. sera donc accueilli avec reconnaissance. M. C. est en effet particulièrement autorisé à éditer Philon ; sa compétence d'helléniste autant que sa profonde connaissance de l'alexandrinisme sont des gages de la qualité de son travail. Pour le texte, il a su garder une indépendance nécessaire vis-à-vis de la grande édition de Cohn-Wendland et plus d'une fois ses options intéresseront le lecteur. La sobre introduction qui précède le texte donne l'essentiel de la mystique philonienne. Peut-être eût-il fallu pourtant replacer davantage ce traité dans l'ensemble de la pensée de l'A., ce qui eût aidé le lecteur français moins averti. L'un ou l'autre lapsus : p. 32, n. 1 peut-on parler d'« idées hésychastes » ? p. 78, n. 2 : « puissance créatrice (βασιλική) », *sic* ? — Quoi qu'il en soit, on ne peut qu'augurer le meilleur succès à cette nouvelle initiative des « Sources chrétiennes » et remercier M. C. d'en avoir mené à bien la première étape.

D. E. L

Die Apostolischen Väter. I, Der Hirt des Hermas, herausgegeben von **Molly Whittaker.** (Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrh). Berlin, Akademie-V., 1956 ; in-8, XXVI, 115, 7 p., DM 17.

Voici enfin dans le Corpus de Berlin les prémices de l'édition des Pères Apostoliques. Elle s'ouvre par la magistrale publication du texte du Pasteur d'Hermas attendue depuis longtemps. On sait que les découvertes de Qumrân et les travaux concernant la théologie judéo-chrétienne ont mis en relief l'importance de cet ouvrage archaïque pour l'histoire des origines chrétiennes. La présente édition renouvelle entièrement les travaux de Lightfoot et de Funk puisqu'elle a pu tenir compte des nombreux fragments découverts depuis. En examinant les quelque quatre cents rubriques nouvelles que le texte apporte à l'index patristique de Goodspeed, on se rendra compte du travail accompli par M. W. et de l'intérêt de cette édition critique.

D. E. L.

Tertullien. — Traité de la Prescription contre les hérétiques. Introduction, texte critique et notes de R. F. REFOULÉ, O. P. Trad. de P. de LABRIOLLE. (« Sources Chrétiennes », 46). Paris, Éd. du Cerf, 1957; in-12, 168 p.

Homélies pascales, III. Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387. Étude, édit. et trad. par F. FLOËRI et P. NAUTIN. (Même coll., 48). Ibid., 1957 ; in-12, 186 p.

Léon le Grand. — Sermons, II. Trad. et notes de dom René DOLLE. (Même coll., 49). Ibid., 1957 ; in-12, 94 p.

Le P. Refoulé, spécialiste de T., nous donne une édition critique légèrement améliorée du plus actuel des traités du grand Africain. Il reprend en regard la traduction de P. de Labriolle et indique par des guillemets simples les passages qu'il a préféré retoucher. Il nous gratifie d'une bonne introduction de 70 p. où il analyse, à l'aide de la thèse récente du P. Stirnimann, l'argument de prescription en reprenant en outre l'examen des notions de Tradition, Règle de foi, et Écriture, à la lumière des recherches récentes. D'abondantes notes explicatives avec multiples références et des notes gramaticales où affleurent les études de Waszink et C. Mohrmann, rendront la consultation particulièrement fructueuse.

Signalons ensuite le IIIe volume de M. N. sur les *Homélies pascales* dont il s'est fait une spécialité. Il publie ici l'édition critique d'une homélie pseudo-chrysostomienne que C. H. Turner a eu le premier le mérite de dater de 387. Une introduction d'une centaine de pages où l'érudition de l'A. se donne libre carrière nous met au fait de tout ce qu'il est bon de savoir des problèmes suscités cette année-là sur les divers usages relatifs à la célébration de la Pâque. M. N. y analyse aussi la théologie savoureuse grâce à laquelle l'A. de l'homélie — qui se meut dans l'orbite de Grégoire de Nysse — justifie sa propre prise de position.

Dom R. Dolle consacre le IIe volume des Sermons de S. Léon aux sermons sur le Carême et aux sermons sur les Collectes qui leur sont apparentés. On sait en effet que pour le grand pape le carême est un exercice d'ascèse mais aussi de charité : ce sont les pauvres de toute la communauté qui doivent bénéficier de nos privations. Avertissement qui mérite plus que jamais d'être entendu aujourd'hui. Il y a des phrases qu'il faudrait savoir par cœur. Que tous les chrétiens s'en pénètrent. D. H. M.

F. van der Meer. — Saint Augustin, pasteur d'âmes. Colmar, Alsatia, 1955 ; 2 vol. in-8, 498 + 564 p.

L'édition originale en langue néerlandaise de ce grand ouvrage avait paru en 1946 (cfr *Irénikon*, 1949, p. 93), et s'était imposée tout de suite comme un monument littéraire de grande classe. L'A., qui est avant tout archéologue, a pris occasion de ses études et de ses recherches pour sortir de sa spécialité — ce dont nous lui sommes très redevables, car c'est là un très grand mérite — pour livrer au public une œuvre vraiment magistrale sur la personnalité de S. Augustin dans l'exercice de ses fonctions pastorales. Quelques améliorations dues à des études récentes, et à l'intervention de M. l'abbé H. Chirat, rendent cette édition française plus à jour que l'original et que la traduction allemande (1951). Elle a pu profiter

aussi des contributions de l'*Augustinus Magister*, dans le sillage duquel elle est venue naturellement s'insérer pour donner aux fêtes augustiniennes un relief supplémentaire. Ces deux volumes, munis de notes copieuses et riches, auront été parmi les meilleurs que notre milieu du XXe siècle aura pu offrir en hommage à la grande figure qu'on ne cessera jamais de magnifier à toutes les époques de l'histoire. La traduction s'était révélée difficile, en raison du langage particulièrement châtié et nuancé de l'A. Si elle nous a paru lourde en quelques pages, le souci qu'a eu l'A., par ailleurs très cosmopolite, de faire valoir sa culture française à laquelle il emprunte souvent ses exemples, nous a rendu son ouvrage extrêmement familier et agréable. D. O. R.

F. Graffin. — Le Candélabre du Sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus, troisième base : de la théologie. Texte syriaque édité pour la première fois avec traduction française. (Coll. Patrologia Orientalis, t. XXVII, fasc. 4). Paris, Firmin-Didot, 1957 ; in-4, p. 457-626.

La Patrologie Orientale envisage l'édition complète de cet importaut ouvrage, constitué par douze bases ou fondements. Nous voici à la troisième. Elle n'est autre chose qu'un traité *de Deo uno et trino* développé de la manière scolastique en vigueur au treizième siècle. S'appuyant principalement sur des arguments de raison, mais aussi sur des citations bibliques, B. expose en dix chapitres les attributs de Dieu : être nécessaire, éternel, incorporel, voyant, omniscient, invisible, incompréhensible, unique, il consacre les deux derniers chapitres à la Trinité. Ici encore, c'est l'argument de raison pour établir la Trinité, qui reçoit tout le poids. B. distingue parmi les attributs divins des attributs essentiels, analogiques et négatifs. Essentiels sont les attributs : *sage* et *vivant* ; ils Lui appartiennent avant la création. Cette sagesse et cette vie du Créateur, n'étant pas accident, sont essence ; n'étant pas participées par les créatures, il reste qu'elles soient essence singulière, hypostase. B. n'a pas inventé ce raisonnement. Il se lit déjà en arabe chez 'Abu Rā'ita (jacobite IXe s.) et chez al-Kindī (nestorien IXe ou Xe s.). Il est intéressant de le comparer sur ce point à son contemporain occidental S. Thomas. En effet, malgré qu'aucun contact direct ne se soit établi entre les deux scolastiques, certains points de la problématique orientale ont pénétré chez S. Thomas par l'intermédiaire des philosophes juifs et arabes. Ainsi dans *S. Th., I, qu. XIII a.* 2. : *utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter*. Dans cet article il faut souligner les exemples *sapiens* et *vivens* ; ensuite que cet exemple lui est parvenu par Moïse Maïmonide. Saint Thomas adopte la même solution que B., mais, à la différence de ce dernier, cette distinction ne mène à rien d'autre ; elle ne joue plus daus les questions trinitaires. Cette distinctiou lui reste tellement étrangère qu'encore dans le même article son attention va se porter sur la valeur de ces attributs : ils sont analogiques. C'est dire que cette distinction qui formait en Orient le point central d'une discussion sur la Trinité entre chrétiens, musulmans et juifs, a perdu ici son contexte et son sens. Aussi est-ce avec une étonnante vigueur que S. Thomas dans *S. Th. I, qu. XXXII, a.* 1, réagit contre toute preuve de la Trinité, tentée par les apologistes. Quant à B., il ne faudrait pas penser que pour lui l'intelligence humaine soit capable de percer le mystère de la Trinité. Il a

tout un chapitre sur l'incompréhensibilité de Dieu, et pour lui les attributs essentiels et hypostatiques *sage* et *vivant* ne sont pas analogiques. D'ailleurs il importe de remarquer que pour lui comme pour ses devanciers ces deux attributs devaient jouir d'une faveur particulière : ils sont aristotéliciens, bibliques, patristiques (Denys l'Aréopagite), et coraniques. En tout cas le raisonnement s'est maintenu pendant cinq siècles face à la théologie musulmane. Ce nouveau texte mériterait à notre avis l'attention des théologiens. Déjà un important travail de recherche des sources a été accompli par l'éditeur. Il resterait à poursuivre cette tâche pour les auteurs arabes chrétiens et musulmans. Il faut regretter que des huit manuscrits connus, quatre appartenant à des bibliothèques d'Orient n'ont pu être utilisés. D. A. T.

Eranos-Jahrbuch 1953. Band XXII, Mensch und Erde. Mit 8 Kunstdrucktafeln. Zurich, Rhein-Verlag, 1954 ; in-8, 484 p., 31 fr. s.

Comme d'habitude, ce volume qui rassemble les rapports des membres de la conférence annuelle *Eranos*, contient des études d'une très haute qualité. Le thème de l'année 1953 était consacré à « l'Homme et la Terre ». Ne pouvant donner un compte rendu des dix textes qu'il réunit, notons tout d'abord parmi les plus significatifs le long mémoire d'H. Corbin, *Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes* (p. 97 à 195) qui analyse la conception mythique de la terre dans le mazdéisme. L'étude du P. Daniélou, *Terre et Paradis chez les Pères de l'Église* (p. 433 à 472) mérite aussi une mention particulière. Elle met en lumière la signification du Paradis comme *terra beata* dans la littérature chrétienne primitive, le symbolisme paradisiaque du baptême et de l'Église, puis la mystique paradisiaque héritée de Philon. Mais la plus importante de ces études est sans aucun doute celle de G. Quispel sur les origines du mythe gnostique de l'Anthropos (pp. 195-235). Les mythes fondamentaux de la Gnose sont-ils d'origine iranienne comme le croyait Bousset ? M. G. Q. montre que le mythe primitif de la création des sept archontes et de l'homme (cf. IRÉNÉE, *A.H.*, I, 30), remonte aux spéculations talmudiques sur la Genèse. La notion intermédiaire de Sophia représente quelque chose comme l'âme du monde et n'est pas sans relation avec l'hellénisme. Qu'en est-il dès lors du mythe de l'Anthropos déchu et de l'Adam de lumière ? L'A. montre que l'origine s'en trouve aussi dans le judaïsme. Si plus tard chez les valentiniens il évolue en mythe du Sauveur, cela tient tout simplement aux influences chrétiennes qu'a subies cette doctrine. Quant à l'homme primordial du manichéisme, il n'est que le développement des spéculations gnostiques sur l'Anthropos qui s'originent elles-mêmes à une gnose juive primitive. « Ainsi devons-nous conclure que l'hypothèse d'un homme primordial iranien qui aurait influencé les conceptions gnostiques n'est nullement nécessaire et ne trouve aucun fondement dans les sources gnostiques ». — On ne saurait trop souligner l'importance de ces conclusions pour l'histoire des origines chrétiennes. On sait d'autre part que les travaux effectués par M. G. Q. lui-même, en collaboration avec MM. H. Ch. Puech et M. Malinine sur les textes découverts à Nag-Hammadi confirment que c'est bien en cette direction que doivent s'orienter les recherches sur les origines du gnosticisme. D. E. L.

Démètre J. Pallas. — La « Thalassa » dans l'Église chrétienne. Contribution à l'histoire de l'autel chrétien et à la morphologie de la liturgie. (Coll. de l'Iustitut français d'Athènes, 68). Athènes, 1952 ; in-4, 185 p.

Constantin Porphyrogénète, au Xe siècle, mentionne pour la première fois dans l'ère chrétienne le *θαλασσίδιον* de l'autel de Sainte-Sophie (*Ἐκθ. βασ. τάξ.* I, 1, 27). Les eucologes en parlent aussi, p. ex., à l'occasion de la tonsure monacale : la veille les vêtements du candidat doivent être déposés dans le « *θαλασσίδιον τῆς ἁγίας τραπέζης* ». Nous trouvons le mot dans les Septante et dans la tradition païenne, où il désigne les bassins pour les purifications sacrificielles. — Dans la monographie présente, écrite en grec, l'A. distingue dans la liturgie paléo-chrétienne entre deux espèces de Thalassa. C'est d'abord le bassin (portable ou fixé sur une colonnette auprès de l'autel) qui servait aux ablutions des mains pendant l'action liturgique (*θάλασσᾰ-χέρνιψ*). Puis le mot signifie la fosse qui se trouve sous quantité d'anciens autels chrétiens pour recevoir les eaux des purifications rituelles (*θάλάσσὰ-βόθρος*). Dans son ouvrage l'A. veut montrer les influences des formes de culte archaïques (non seulement des mystères païens) dans la liturgie chrétienne autour du IVe siècle. Quant à la Thalassa-Fosse, elle aurait été influencée par les cultes des divinités chtoniennes. Les cérémonies folkloriques existant en Grèce dans un certain nombre de villages, telles que l'abattage de taureaux ou de béliers et figurant comme une sorte de sacrifices sanglants (*λουρπάνι*) aujourd'hui extra-liturgiques, mais en relation avec la liturgie, apportent selon l'A. quelque lumière sur la question obscure de la signification exacte de ces fosses. — En lisant cette étude on a quelque fois l'impression que l'A. surestime l'influence païenne aux dépens des éléments provenant de l'A. T. et de la tradition juive postérieure (comme p. ex., l'ablution des mains avant le repas). — Très bon travail cependant, richement illustré et pourvu de nombreuses références. A la fin se trouvent les tables des citations, ainsi que l'index alphabétique. D. Bf. M.

René Metz. — La Consécration des Vierges dans l'Église romaine. Étude d'histoire de la liturgie. (Université de Strasbourg. Faculté de théol. cathol.). Paris, Presses universitaires de France, 1954 ; in-8, 504 p.

Cet ouvrage, — thèse pour doctorat en théologie, — est à la fois une monographie sur un sujet précis, et une contribution très large à l'histoire de la liturgie latine, en raison d'interférences nombreuses des usages particuliers des régions franco-germaniques aux cérémonies romaines et vice-versa. Si Rome a été l'origine de l'*Ordo* actuel du Pontifical pour la consécration des Vierges, « les développements ultérieurs les plus importants ont pris naissance au delà des monts, dans les pays rhénans et en France » (p. 353). Nous avons ici un spécimen très curieux de l'évolution liturgique, qu'on peut présumer avoir eu ses correspondants similaires en beaucoup d'autres questions. L'argument de l'ouvrage est développé avec un soin méticuleux, et sa logique en rend la lecture passionnante. La parenté entre la consécration des Vierges et les rites nuptiaux a permis à l'A. de mettre au point, au cours de son étude, un chapitre de 50 p. qui figure en 1er appendice sur l'origine et l'évolution historique du rituel du

mariage. Le 2e appendice est une sorte d'édition critique de l'*Ordo* actuel de la consécration des Vierges, où une lecture attentive livre des mutations révélatrices ; ainsi par ex., p. 433, n. 23, dans la grande préface léonienne, à propos des noces virginales dépassant les noces charnelles qu'elles ne diminuent pourtant en rien, l'*Ordo* actuel du Pontifical porte « ac super sanctum conjugium *nuptialis* benedictio permaneret », alors que le texte original portait, au lieu de *nuptialis*, le terme *initialis*, en référence à *Gen.* 1, 28, ce qui est théologiquement beaucoup plus expressif. — Cette thèse, luxueusement imprimée, et ornée de toute la perfection technique désirable (bibliographie très complète jusqu'en 1953, table des *Initia* ; index détaillés et excellents, etc.), vient se situer dans la série des travaux sur les *Ordines romani* de Mgr Andrieu, de qui l'A. se révèle ici un disciple de haute qualité. D. O. R.

Richard Paquier. — Traité de liturgique. (Manuels et Précis de théologie, XXV). Neuchâtel, Delachaux, 1954 ; in-8, 224 p., 8 fr. s.

Les lecteurs d'*Irénikon* se souviendront d'une note dans le numéro de mai-juin 1938 signalant l'importance des travaux œcuméniques d'un groupe de pasteurs du canton de Vaud (Suisse). M. P. est manifestement un des principaux collaborateurs de ce mouvement et son étude sur la liturgie est un travail sérieux et sympathique. Il faut se rendre compte des difficultés dont se savent entourés les liturgistes protestants pour pouvoir estimer loyalement leurs efforts. M. P. constate que dans la plupart des pays protestants la liturgie est sclérosée ou tout au moins extrêmement appauvrie. Pour la France une réforme du culte est considérée comme une affaire d'urgence, étant donné que la liturgie, qui est comme la respiration de la vie de l'Église, ne peut jamais être négligée. Le schéma général que l'A. a choisi est concentré autour de la doctrine de la souveraineté absolue de Dieu, parce que cette doctrine exclut entièrement toute présomption de la part de l'homme. Celui-ci n'a qu'à obéir, dans la liturgie comme partout ailleurs. La première partie sera donc celle de l'initiative de Dieu. C'est le Seigneur qui convoque son peuple, qui est ensuite présent au milieu de l'assemblée dans le culte et dans sa maison. Comme centre du culte, le Christ unit en Lui la parole et le signe permanent, c.-à-d. le sacrement. La deuxième partie traite de la réponse de l'homme dans la liturgie, qui est le service divin de l'Église. Cette partie témoigne d'un sens profond de ce qu'est la liturgie, surtout là où il est question du sens communautaire de la prière liturgique et de la corporéité. Le lecteur appréciera aussi tout ce qui est dit sur le lieu du culte, le temps liturgique, l'aménagement de la maison de Dieu et maints autres détails. La troisième partie enfin est consacrée à l'ordo ecclésiastique. L'A. distingue entre le service dominical et l'office divin. Le premier est composé des deux éléments inséparables de la Parole et du Sacrement, tandis que la seconde forme la prière commune des communautés religieuses en premier lieu, mais aussi celle de toutes les paroisses. La prière régulière et disciplinée doit protéger le chrétien contre l'intériorité pure et la fantaisie individuelle. Pour finir on trouve quelques chapitres sur le baptême et le mariage, sur les services funèbres et le culte de l'enfance. L'effort fait par M. P. est impressionnant et il faut lui en savoir gré. Certes, les catholiques auront certaines

réserves à faire, tant en ce qui concerne la partie doctrinale que vis-à-vis des schémas proposés. Mais nous aimons mieux suivre et encourager ce mouvement de restauration de la vie liturgique dans les Églises de la Réforme, et être reconnaissant des fruits magnifiques qu'il a déjà portés.

D. P. B.

Eric E. Yelverton. — The Manual of Olavus Petri 1529. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 136 p., 15/-

L'A. nous livre une traduction anglaise littérale du Manuel d'Olav Petri, le premier *Prayer Book* en langue vulgaire. Une introduction retrace l'histoire des rites de ce rituel en suédois qui comporte les offices du baptême, du mariage, de la visite des malades, du service d'enterrement et de la visite des prisonniers. Un appendice fort utile donne un tableau comparé des principaux rites baptismaux catholiques et réformés (allemands, suédois, anglais), des notes sur le développement du rite de la confirmation et de la bénédiction nuptiale en Suède, enfin les versions selon le rite de Sarum, et selon Cranmer, Luther et Coverdale de l'antienne 'Media Vita'.

D. H. M.

J. H. Newman. — Sermons Universitaires. (Coll. « Textes Newmaniens », t. I). Paris, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 428 p.

Dr Zeno, O. F. M. Cap. — Our Way to Certitude. Leyde, Brill, 1957 ; in-8, XVI-279 p.

Catholic Sermons of Cardinal Newman. (Neuf sermons inédits du début de sa conversion, avec une introduction du R. P. Stephen DESSAIN). Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-12, 134 p.

Les trois ouvrages ci-dessus auraient dû trouver leur place dans la note consacrée à Newman, sous le titre *Autour de Newman* (*Irénikon*, t. XXX, 1957, p. 103). Ils confirment le renouveau d'intérêt que rencontrent les œuvres du Cardinal anglais publiées avec ou sans commentaire dans la langue originale ou en traduction. Dans le premier ouvrage un commentaire est donné sous forme de notes dues à M. Nédoncelle, le second est un commentaire systématique de la Grammaire de l'Assentiment. Ces deux ouvrages sont d'ailleurs à rapprocher à cause du problème fondamental qu'ils soulèvent c.-à-d. la certitude de la foi aux vérités révélées : dans les Sermons Universitaires, du début de sa carrière, Newman traite du problème d'après son expérience psychologique d'anglican ; dans la *Grammar of Assent*, son dernier et le plus pénétrant de ses ouvrages, il l'examine avec sa conviction de catholique. Aussi y aurait-il grand profit à les expliquer l'un par l'autre. Ces rapprochements sont rares dans le premier ouvrage, plus fréquents dans le second, dont le commentaire est très fouillé et nuancé. Dans le sous-titre de son livre le Dr. Zeno parle de l'*illative sense*, analysé dans la *Grammar of Assent*, comme d'une découverte psychologique. Certes Newman appelle cette méthode d'investigation une faculté (*Gr. of Ass.*, p. 333), mais pas une faculté générale comme la raison ou la volonté (p. 356) ; il la rapproche plutôt de la *phronesis*, c'est un « mode de pensée » (p. 351) qui varie avec les objets sur lesquels nous réfléchissons et est mu-

tiplié avec ces objets. Il n'y a pas de nouvelle faculté, mais simplement une manière spéciale d'employer nos facultés, pour atteindre la certitude. La découverte de Newman est d'avoir établi que cette méthode est légitime pour arriver à la certitude de la foi. Dans un monde où la foi se perd, cette contribution à un chapitre de la philosophie religieuse est d'une importance capitale. D. T. B.

E. I. Theodoropoulos. — *'Αγία Γραφὴ καὶ πονηρὰ πνεύματα.* Athènes, Synodinos, 1956 ; in-8, 200 p., 10 dr.

Sous l'impression des événements de ces dernières années et de la situation actuelle si peu stable du monde, on s'est remis à réfléchir sur la raison des troubles qui traversent tous les degrés de la société humaine, depuis la politique jusqu'à la famille. Et l'on a redécouvert l'existence du Malin, du Diable que le Christ appelle « le Prince de ce monde », et qui est à la racine de tout mal. — Parmi les publications traitant de la démonologie se range aussi le présent ouvrage. L'A. y réfute violemment l'un après l'autre les « arguments bibliques » d'un certain M. Lanaras qui avait écrit un livre contestant l'existence des anges déchus. L'ouvrage écrit dans un style très vivant, témoigne de la conviction ferme de l'A. concernant la réalité du Démon. D. Bf. M.

P. Arminjon. — **Le mouvement œcuménique.** Efforts faits pour réaliser l'union ou le rapprochement des Églises chrétiennes. Paris, Lethielleux, 1955 ; in-8, 96 p., 300 fr. fr.

A. D. Tolédano. — **Les chrétiens seront-ils un jour tous réunis ?** (Bibliothèque « Ecclesia », 17). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 224 p., 500 fr. fr.

A. Rétif, S. J. — **Catholicité.** (Collection : « Je sais, je crois », 87). Ibid., 1956 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

Un répertoire sec, précis, documenté ; une esquisse historique ; un exposé théologique : voilà ce que nous offrent ces trois volumes. — M. A., qui se limite à la période contemporaine, classe méthodiquement les causes de désunion, les dispositions des Églises, les efforts de réunion et leurs résultats. C'est bref, clair, utile.

M. T. descend du IIe siècle à nos jours et réussit à fournir, sous un volume réduit, quantité de faits, de dates, de positions, d'appréciations historiques, suivis d'un pronostic bref et nuancé qui font de son clair ouvrage une excellente initiation au problème œcuménique.

Quant au petit volume du P. R., s'il n'a pas exactement pour sujet la question œcuménique, son analyse théologique détaillée de la notion de catholicité, son option pour une catholicité qualitative, le choix significatif de ces épithètes « catholicité essentielle et progressive », les faits historiques qui illustrent cette idée, l'application qui en est faite au problème de la réunion : tout cela vaut à ce volume d'être lu par les œcuménistes, et pas seulement par les débutants. D. B. R.

Maria Winowska. — La Vierge de la Révélation, hier et aujourd'hui. Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 190 p.

Après avoir publié de nombreuses vies de Saints, Mme Winowska publie une ouvrage sur la Vierge Marie, sa patronne, non pas telle que se la représentent les apocryphes ou les légendes populaires, mais telle que nous la connaissons par les Évangiles, les Conciles, les Pères et la Liturgie; en un mot les fondements de la solide piété envers la Mère de Dieu, en Orient comme en Occident. Le style est alerte, les exposés courts et variés mais pénétrants. Le lecteur peut admirer le culte marial dans les Acathistes et la Liturgie byzantine, puis au moyen âge, ensuite en réaction contre la réforme et surtout dans l'époque posttridentine. Les âmes chrétiennes trouveront dans ce livre un grand profit spirituel. D. T. B.

Harry A. Wolfson. — The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1956 ; in-8, XXVIII-635 p., 10 dollars.

Le nom de M. H. A. W. s'est imposé comme celui d'un des meilleurs spécialistes des études philoniennes depuis qu'il a publié les deux remarquables volumes dont le P. Daniélou a rendu compte dans *Irénikon* en 1949 (XXII), p. 439. Comme l'avait déjà noté l'A., la philosophie philonienne ouvre une époque de l'histoire de la pensée qui durera dix-sept siècles et se terminera avec Spinoza. C'est à analyser les prolongements de cette philosophie biblique du Juif alexandrin dans les origines de la pensée chrétienne qu'est consacré le présent volume, premier d'une série sur la philosophie des Pères de l'Église.

Débutant par l'étude de la foi chrétienne confrontée à la raison, M. W. montre l'importance de la méthode allégorique chez S. Paul et ses relations avec le philonisme. C'est par elle que la philosophie peut s'introduire dans l'exégèse biblique. Dès lors l'explication allégorique du texte sacré permettra aux théologiens de retrouver dans celui-ci les données dogmatiques qu'implique leur philosophie. Telle est du moins la perspective de M. W. qui consacre ensuite une trentaine de pages à montrer l'application de cette méthode chez les Pères, s'attachant particulièrement à Clément, Origène, Jérôme et Augustin. M. W. en vient alors aux origines du premier dogme chrétien, la Trinité. Au départ, il y aurait deux théologies chrétiennes primitives : celle de Paul et de Jean qui dans une terminologie différente enseigneraient qu'avant la naissance de Jésus il y avait seulement Dieu et le Christ préexistant, et celle des synoptiques pour lesquels avant la naissance de Jésus il y avait seulement Dieu et le Saint-Esprit qui a engendré Jésus de la Vierge Marie (cf. spéc., p. 190-191). A partir de ces données se serait élaborée graduellement une conception trinitaire influencée par le platonisme. Dans la même ligne de recherche, l'A. considère la théologie du Logos engendré et celle de l'Incarnation auxquelles il consacre la partie centrale de son ouvrage. Comme pendant à ces études une dernière partie consacrée aux aberrations dogmatiques de la Gnose hétérodoxe où il voit un manque d'harmonisation entre les données scripturaires et la philosophie. — Faut-il avouer que la lecture de ce gros ouvrage déçoit et laisse insatisfait ? L'information de l'A. est impressionnante. Cependant des

travaux aussi importants que l'*Histoire du Dogme de la Trinité* du P. Lebreton paraissent lui être étrangers. Plus que cela, c'est l'ampleur de la matière embrassée qui déconcerte. On trouvera par exemple de bonnes pages sur la double procession du Logos dont le problème n'a pas échappé à M. W. (p. 192 ss.), alors que les jugements portés par l'A. paraissent trop souvent sommaires et fondés sur des *a priori* (comme par exemple l'analyse qu'il nous donne de l'enseignement trinitaire du N. T.). Plus grave encore nous semble la perspective générale de l'A. Parce que M. W. a retrouvé dans la théologie chrétienne (voire dans l'Islam) une problématique des relations entre foi et raison qui remonte à Philon, en est-il autorisé à étudier tout le développement du dogme chrétien à cette unique lumière ? N'est-ce pas lui attribuer une coloration uniforme qui caricature ce que fut en réalité l'évolution de la pensée chrétienne au cours des premiers siècles ? L'histoire des faits n'a-t-elle pas été singulièrement plus complexe et plus nuancée ? Telles sont les questions que se pose le lecteur en fermant ce livre pourtant attachant par la loyauté de son auteur et la qualité de sa réflexion. D. E. L.

Plotinus. — The Enneads. Translated by STEPHEN MACKENNA. Second Edition Revised by B. S. Page with a Foreword by Professor E. R. Dodds and an Introduction by Professor Paul Henry, S. J. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-4, LI-635 p., 63 sh.

Cette nouvelle édition en un volume de la célèbre traduction des Ennéades à laquelle St. McK. consacra sa vie, sera accueillie avec reconnaissance par tous les spécialistes de la pensée grecque et des premiers siècles chrétiens. Le P. P. Henry qui travaille avec H.-R. Schwyzer à l'édition critique du texte de Plotin, l'a pourvue d'une introduction brève mais substantielle (p. XXXIII à LI) qui ajoute à son prix. Elle montre l'originalité des thèmes essentiels à la philosophie et à la mystique des Ennéades vis-à-vis des systèmes antérieurs et surtout, tout en reconnaissant l'influence considérable qu'ils ont exercée sur la pensée chrétienne postérieure, elle fait bien ressortir à quel point ils sont pourtant étrangers à l'essence du christianisme d'un Augustin, d'un Grégoire de Nysse ou d'un Pseudo-Denys. D. E. L.

Igumen Gennadij. — Zakon Tvorenija. Očerk filosofskoj sistemy I. M. Hoene-Vronskogo. (La loi de création. Esquisse du système philosophique de J. M. Hoené Wronski). Dissertation pour le grade de licencié ès sciences ecclésiastiques à l'Institut théologique orthodoxe à Paris). Buenos Aires, « Salguero » de Renacimiento Cristiano S. R. L., 1956 ; in-8, 323 p., $ 5.00.

Joseph Marie Hoené Wronski (1776-1853), philosophe polonais, est peu connu, quoique tous ses multiples ouvrages aient été écrits en français et la plupart publiés en France. Pénétré des idées du messianisme, profondément chrétien et unioniste, il exprimait sa pensée sous forme mathématique, ce qui contribua à rendre difficile la compréhension de ses idées. Francis Warrain a publié ses textes avec commentaire critique en 1933. L'étude très consciencieuse de l'Igumen Gennadij examine les doctrines de W. à la lumière de celles des grands philosophes européens, se référant particu-

lièrement à la pensée slave, représentée surtout par les Russes et les Polonais. Ces derniers cherchent à synthétiser les méthodes empirique et dialectique unifiant ainsi les éléments spéculatif, pratique et théologique. De l'avis de l'A., W. est le plus profond penseur polonais, qui a toutefois largement dépassé le cadre de son milieu national. Son système traite, en effet, de l'ensemble des problèmes se posant à l'homme dans l'univers. Essayant de résoudre le mystère de l'Absolu, W. sort du cercle du transcendantalisme allemand et crée la méthode dite « loi de création ». Il y arrive en concluant que pensée et réalité ne font qu'un. Si la pensée parvient à dégager la raison des circonstances psychologiques qui la conditionnent, la raison tendra de plus en plus vers une valeur absolue. — On pourrait, peut-être, ne pas partager entièrement l'admiration de l'A. pour les conceptions de W. Mais il convient de souligner son érudition et sa méthode de travail qui lui permettent de parcourir avec aisance les différents aspects de ce système complexe. Les discours prononcés par l'A. et son principal opposant lors de la défense de la thèse en 1953, le professeur Zenjkovskij, discours dont le texte est annexé à l'ouvrage, contiennent d'intéressantes considérations sur la philosophie de W. du point de vue théologique et moral. D. N. E.

II. HISTOIRE

Alexej A. Hackel. — Sergij von Radonesh, 1314-1392. Munster, Regensberg, 1956 ; in-12, 160 p., DM. 7,80.

Cet ouvrage posthume d'Alexej Hackel comporte la traduction faite sur le slavon de la *Vita Sergii* d'Épiphane le Sage, qui se vante d'avoir connu personnellement les dernières années du saint. Il est certain que l'édition de cette *Vita* a un intérêt particulier. Elle nous montre que la sainteté russe en plein XIV[e] siècle, est en tous points digne de la meilleure tradition ascétique primitive. Elle se distingue par une accentuation de l'essentiel et une simplicité impérieuse qui la fait moderne. On regrette d'ailleurs que cette force et l'essence de la doctrine du saint ne soient pas assez relevées dans l'introduction, qui ne dépasse pas le niveau d'une description historique. L'expression : « der Heilige hält sich des bischöflichen Purpurs nicht würdig » (p. 30), et autres de ce genre nous semblent plutôt occidentalisantes.

D. S. B.

Acta S. C. de Propaganda Fide Ecclesiam catholicam Ucrainae et Bielarusjae spectantia, coll. et adnot. P. Athanasius G. Welykyj O.S.B.M. (Series II, *Analecta O.S.B.M.* — Sectio III). Rome, PP. Basiliani, 1953-1955 ; in-8, vol. I ; 1622-1667 (XVI-368 p.) ; vol. II, 1667-1710, (XII-336 p.) ; vol. III, 1710-1740 (XII-328 p.) ; vol. IV, 1740-1769 (XII-270 p.) ; vol. V, 1769-1862 (XII-294 p.).

Les nombreuses études entreprises déjà à l'aide de la présente documentation en démontrent suffisamment l'intérêt. Après les *Actes* pontificaux, l'A. a entrepris la publication des *Actes, lettres* et *décrets* des Congrégations romaines sur le même objet. Les principes d'édition sont semblables. Avec

le vol. V se trouve achevée la série des pièces d'archives de la S. C. de la Propagation de la Foi, s'étendant depuis 1622, date de sa fondation, jusqu'à 1862. En réalité le dernier document publié date de 1843, à cause des conditions tourmentées de l'Église eu Russie au début du XIXe s., en sorte que les rares affaires traitées à Rome relèvent davantage d'autres Congrégations et de la Secrétairerie d'État que de la Propagande. La date de 1862 est cependant mise en vedette parce qu'à cette époque fut instituée une section spéciale dans cette Congrégation pour les affaires des rites orientaux, avec archives particulières. Celles-ci reposent actuellement avec celles de la S. C. pour l'Église Orientale. On espère qu'elles obtiendront aussi un jour la faveur de la publication. — La documentation rassemblée dans ces cinq tomes forme une suite continue de 1419 pièces, d'étendue très variée, extraites de plus de 5.000 vol. d'archives. Pour faciliter la consultation immédiate, chaque volume édité est pourvu de son index analytique et de tables chronologiques des diverses hiérarchies civiles et ecclésiastiques de la période considérée. Celles-ci constituent un auxiliaire précieux et original de cette publication. Les actes consignés dans le t. I sont en latin pour la majeure partie, les autres en italien sauf pour les textes officiels. Les règnes de Benoît XIV et Clément XIII occupent à eux deux le t. IV, tandis que le t. V s'achève avec Grégoire XVI, Pie IX ouvrant une nouvelle période. Ces coûteuses éditions furent possibles grâce à l'intervention de l'exarchat d'Amérique. Les dédicaces des volumes honorent, après les mécènes épiscopaux, les autorités de l'ordre basilien qui ont favorisé les études. Malgré leur caractère formel inévitable, ces documents constitués de rapports, questions, lettres, décisions, etc. évoquent la réalité vivante des vicissitudes de l'Église aux prises avec les obstacles extérieurs et les difficultés internes. Lecture instructive aussi sur la mentalité œcuménique depuis trois siècles et sur l'estime des orientaux chez les Latins. Histoire dramatique, enfin, de l'Église unie, serrée sous un tir de barrage, prophète de l'unité succombant dans son isolement farouche, malgré son effort de fidélité mésestimée par les uns et rejetée par les autres. Puisse le Seigneur redresser les voies que les abandons de l'histoire et les tâtonnements des hommes ont rendues tortueuses. D. M. F.

A. S. Nash. — Protestant Thought in the Twentieth Century. Whence and whither? New-York, Macmillan, 1951; in-8, XII-296 p., 3,75 dl.

D. W. Soper. — Major Voices in American Theology. Six contemporary Leaders. Philadelphia, Westminster, s. d.; in-8, 217 p., 3,50 dl.

Voci deux ouvrages, de facture encyclopédique, qui renseigneront leurs lecteurs sur l'état contemporain de la théologie protestante américaine. On passe tout naturellement, et non sans logique, du premier au second. M. Nash a demandé à douze professeurs de dessiner la courbe des orientations théologiques, au cours de ce dernier siècle, dans le secteur qui fait l'objet de leur enseignement (études bibliques, philosophie de la religion, théologique systématique, éthique, histoire ecclésiastique, théologie pastorale, prédication, éducation chrétienne, œcuménisme, rapports avec les autres religions). Cela nous donne douze monographies, inégalement approfondies, semble-t-il, mais consciencieuses, suivies d'une courte bibliogra-

phie à l'intention du chercheur qui voudrait étendre son information au-delà des notations forcément un peu rapides que lui fournissent les auteurs.

Dans son introduction, M. N. (auteur également du premier chapitre) reprend à André Siegfried cette affirmation : « l'Amérique a atteint sa majorité » : elle est armée maintenant pour jouer, en matière religieuse, un rôle bien plus effectif et personnel que celui d'un écho. C'est à la même conviction qu'est parvenu M. Soper, non sans avoir pensé d'abord que « la théologie américaine n'existe pas » et, plus tard, que sa personnalité n'est encore qu'adolescente. Tandis que M. N. confiait ses monographies à des spécialistes que leurs fonctions officielles désignaient pour cette tâche, M. S. a organisé une sorte de referendum auprès des spécialistes, des institutions et des corps constitués dans le protestantisme d'Amérique. Il les a priés de lui désigner les penseurs les plus éminents, à leur avis, du protestantisme américain d'aujourd'hui. Vingt-deux noms ont été donnés, dont six venaient en tête de liste : les denx frères Niebuhr, Lewis, Ferré, Tillich et Calhoun. M. S. consacre à chacun d'eux un long chapitre où leur position théologique — après avoir été définie par une claire épithète — est exposée génétiquement, farcie de citations originales et de traits biographiques qui la font mieux comprendre. Sauf, peut-être, pour Reinhold Niebuhr et P. Tillich qui sont mieux connus en Europe, le travail de M. S. est une révélation. Si le style tient un peu du reportage, on le lit sans déplaisir. Et, bien que, pour un ouvrage d'initiation, on eût préféré lire plus souvent l'auteur étudié — une sorte d'anthologie —, on saura infiniment gré à M. S. de nous avoir introduit dans un monde théologique fraternel mais peu familier. D. B. R.

S. C. Carpenter. — Duncan-Jones of Chichester. Londres, Mowbray's, 1956 ; in-12, 134 p., 11 /6.

Voici quelques souvenirs du grand doyen de Chichester connu pour la largeur de ses intérêts : culte et cérémonial anglicans *(Alcuin Club)*, relations interconfessionnelles (mais il se méfiait de beaucoup de choses qui se disent « œcuméniques »), souci de vérité et de justice. Un homme impressionnant et vraisemblablement redoutable — il était toujours sûr d'avoir raison, mais tout aussi prêt à partir en campagne pour que l'autre côté puisse exprimer librement sa pensée. Partisan de la S. D. N., il était l'ennemi de tout apaisement, de tout pacifisme, de toute compromission sur les principes. On lit ce petit livre avec intérêt ; on n'échappe même pas à l'impression d'être venu prendre le thé un dimanche après-midi dans le jardin de la Deanery, tant l'A. est certain que tous ses lecteurs connaissent tous les thèmes de conversation. D. G. B.

Métr. Pantéléimon de Chios. — *Τὸ κανονικὸν Σύστημα τῆς Διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. (Coll. *Βιβλιοθήκη Ἰ. Τάγματος Ἁγ. Παντελεήμονος*, 19). Athènes, s. éd., 1955 ; in-16, 116 p.

Mgr de Chios propose un projet de réforme pour l'Église orthodoxe de Grèce dont le régime actuel lui semble, à lui comme à beaucoup d'autres, contraire aux canons et aux traditions de l'Orthodoxie. L'A. veut qu'on retourne à un système de gouvernement vraiment conciliaire, décentralisé

et à divers échelons. Pour cela il suggère une division de la Grèce en huit « thèmes » ou « éparchies » (nous dirions : provinces) ecclésiastiques avec, en même temps, une radicale et rationnelle revision des limites diocésaines. Il préconise un changement dans la manière d'élire les évêques, mais ne semble pas prévoir pour cela la participation de l'élément laïque réclamée dans certains milieux. Le texte est suivi d'un projet de loi. Nous avons été étonné par deux choses : 1° le tableau irréellement idéal de la vie de l'Église ancienne que donne l'A. ; 2° l'affirmation que « parmi tous les peuples chrétiens (...) seul le peuple grec appelle l'Église orthodoxe grecque du nom de Mère » (p. 11). Sans doute, mais les peuples catholiques, eux aussi, appellent leur Église « notre Mère la sainte Église ». Pourquoi les écrivains ecclésiastiques grecs commettent-ils si souvent cette erreur de s'attribuer à eux seuls des phénomènes qu'on rencontre dans bien d'autres lieux ?

D. G. B.

Mon. Alexandros Lavriotis. — *Οἰκονόμισσα, ἡ Κυρία Κουκουζέλισσα.* Athènes, « Astir », 1956 ; in-8, 64 p.

Cette œuvre de piété est destinée aux pèlerins de Lavra sur la Sainte Montagne. Elle conte nombre de jolies légendes — l'A. les appelle la Tradition — sur le couvent et les icones thaumaturges de la Vierge Pourvoyeuse qui y sont conservées, et publie un office liturgique (de composition moderne) ainsi que quelques prières. La présentation artistique du volume est très réussie, la typographie l'est moins. D. G. B.

Sir Alec Randall. — **Vatican Assignment.** Londres, Heinemann, 1956 ; in-8, XII-210 p., 21/-.

Un diplomate anglais catholique parle de Rome et de ses expériences dans la Ville éternelle. Si le livre ne contient rien de bien neuf ni de très profond, il dit les choses qu'il faut savoir sur les personnalités et les événements romains des années 1920-1930, les mettant bien en perspective. L'A. explique le travail de la légation britanuique près le Saint-Siège et cite en exemple la crise maltaise ; il esquise sommairement le fonctionnement de l'administration pontificale. Il sera permis à un bénédictin de relever avec étonnement l'absence de toute référence au collège Saint-Anselme et à l'abbaye Saint-Jérôme, et cela sous la plume d'un amateur de plain-chant et de cérémonies ecclésiastiques. D. G. B.

The Catholic Directory. Byzantine Rite Apostolic Exarchy of Philadelphia, U. S. A. (Ukrainian Greek Catholic), A. D. 1954, 1955, 1956 ; in-8, 216 p., 1 carte.

On se souvient qu'il existe depuis 1924 deux exarchats catholiques byzantins, l'un groupant les émigrés de Galicie et Bucovine, l'autre ceux provenant de Hongrie. Leur juridiction est personnelle et s'étend à l'ensemble des U.S.A., le siège du premier, le seul dont s'occupe notre *annuaire*, est Philadelphie, l'autre est établi à Pittsburgh, tous deux en Pennsylvanie. Les différentes rubriques dénotent une grande activité, mais on chercherait vainement le chiffre total des fidèles, d'estimation d'ailleurs

très difficile ; il y a 200 paroisses, chapelles et missions, 300 prêtres et 14.000 enfants dans les écoles de l'exarchat. De nombreuses photos de groupes, bâtiments et intérieurs d'églises et les schémas géographiques de chaque État américain rendent les renseignements plus visuels. Le « Šematizm » est écrit en anglais sauf un poème de Jevhen Maceljuch sur le millénaire du christianisme dans leur patrie, des félicitations et des réclames. D. M. F.

A. Falkenstein et W. von Soden. — Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete. Eingeleitet und übertragen. (Coll. Bibliothek d. alten Welt). Zurich-Stuttgart, Artemis, 1953 ; in-12, 420 p.

Deux spécialistes ont réuni dans ce recueil un beau choix de textes sumériens et accadiens, fournissant des exemples pour les différents genres littéraires. La traduction qu'ils présentent ne vise pas à des qualités littéraires ; ils ont voulu être fidèles au texte, non seulement au sens, mais autant que faire se peut, à l'expression même. Leur texte est cependant resté très lisible. L'original des morceaux choisis se trouve dans des publicatious et des revues très dispersées, quelques-uns sont encore inédits. On voit l'intérêt que peuvent trouver l'orientaliste et le bibliste dans ce recueil ; le non-spécialiste y trouve aussi le moyen de toucher de près cette culture ancienne. Il y sera aidé par une introduction traitant brièvement de l'histoire politique, des genres littéraires, de la mythologie et de la foi sumérienne et accadienne, par des notices bibliographiques. Quelques explications concises pour chaque morceau sont réunis dans un appendice. Douze planches illustrent ce volume bien réussi. D. A. T.

W. A. C. H. Dobson. — A Select List of Books on the Civilizations of the Orient, prepared by the Association of British Orientalists. Londres, O. U. Press (G. Cumberledge), 1955 ; in-12, XII-80 p., 10/-

Dans le but sans doute d'attirer l'attention des étudiants sur les sciences orientales, ce petit livre réunit une bonne littérature d'orientation concernant le Proche-Orient, le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient. La littérature citée est avant tout anglaise, mais les meilleurs ouvrages allemands et français y sont intégrés. Une liste des enseignements orientalistes offerts dans les différentes universités de Grande-Bretagne y est annexée dans le même but. Il y a même une liste des librairies orientales. Une liste des revues périodiques aurait été utile. D. A. T.

Studien zur älteren Geschichte Osteuropas, I. (Festschrift für Heinrich Felix SCHMID, redigiert von Gunther STÖKL). (Wiener Archiv f. Geschichte des Slawentums und Osteuropas, II). Graz, Böhlaus, 1956 ; in-8, 202 p., DM 16.

Ce volume offert au président de l'Institut d'histoire d'Europe orientale et des Balkans de l'Université de Vienne, comporte une série d'articles de valeur, parmi lesquels il nous plaît de signaler en premier lieu celui de F. Dölger, sur la vie d'un monastère byzantin au XIVe siècle, et celui de O. Halecki sur la division de l'Église russe en deux métropolies en 1458. Ce

dernier donne une version originale et fort intéressante du rôle joué dans les événements de cette époque par le métropolite Isidore. — L'étude de S. Kot sur un réformateur polonais et celle de M. Kos sont également fort précieuses. Les études de Halecki et de Soloviev sur le nom de la Russie au Moyen âge, nous présentent certains problèmes de deux points de vue différents, ce qui rend le recueil encore plus objectif. Nous ne souscririons cependant pas sans réserve à l'affirmation de Soloviev sur l'existence au Moyen âge en Russie de trois peuples différents (Grands Russes, Ukrainiens et Biélorussiens). La différenciation n'intervient, croyons-nous, — surtout pour les Biélorussiens — que plus tard. P. K.

Haralds Biezais. — Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, Almqvist, 1955 ; in-8, XII-437 p., 25 cour. suéd.

Lorsqu'au siècle dernier on se mit pour la première fois à l'étude de la mythologie des anciens Lettes, on entrevit aussitôt la possibilité de trouver un jour peut-être, par delà les Baltes, la clef de certaines énigmes de la mythologie gréco-romaine. Le peuple, en effet, le dernier christianisé d'Europe, possède un folklore très riche qui véhicule de nombreux usages antiques où les survivances du paganisme demeurent vivaces. Le présent ouvrage s'est concentré sur le cas des déesses suprêmes : Laima, Mara, Dekla et Karta. Le problème fondamental est de savoir s'il s'agit d'une divinité suprême unique, la Fatalité, dont les attributs ont été ensuite personnifiés, ou de quatre personnages différents. Une autre question est relative aux rapports de cette mythologie avec le christianisme, en particulier de Mara et Dekla dont l'homophonie a prêté le flanc au rapprochement avec les saintes chrétiennes Maria et Thecla. L'A. conduit son étude avec grande rigueur de méthode et un soin méticuleux de précision dans la forme et les citations. Les témoignages ordinaires qui soutiennent semblable investigation n'étant pas très nombreux, ce sont en l'espèce les chants populaires particulièrement abondants qui fournissent la base des recherches. Les textes cités sont très nombreux transcrits en letton et traduits en allemand. D'une érudition philologique très vaste, l'A. demeure réservé dans ses conclusions. Quatre cartes situent les lieux des phénomènes mythologiques allégués. Index bibliographique développé. D. M. F.

Ziedonis Ligers. — L'Économie d'acquisition : la Cueillette, la Chasse et la Pêche en Lettonie. Paris, Presses Univ. de France, 1953 ; in-8, 184 p., XXXVI pl., 1.600 fr. fr.

— **Ethnographie lettone, t. I.** (Soc. Suisse des Traditions Populaires, vol. 35), Bâle, S.S.T.P. — Paris, Picard, 1954 ; in-8, 622 p., dont LIV pl., 38,50 fr. s.

Nous connaissions déjà l'A. par ses intéressantes chroniques, *Histoire des villes de Lettonie et d'Estonie* ; il poursuit actuellement la publication de son cours d'ethnographie lettone professé à Riga comme chargé de cours de 1936 à 1944. Le premier titre annoncé ci-dessus a passé à l'université de Paris comme thèse d'agrégation « très honorable ». La composition en a été intégralement conservée dans l'ouvrage d'ensemble entrepris sous les auspices de la S.S.T.P. Celui-ci est publié concurremment en allemand par la même société.

Le titre général d'ethnographie peut surprendre en tête de ce volume où sont décrites les mœurs folkloriques de l'activité quotidienne, en deux groupes d'occupations : la cueillette, la chasse et la pêche, puis l'agriculture et l'élevage. Cependant l'érudition historique et philologique d'une ampleur considérable en font un monument qui comble une lacune dans l'ethnographie comparée. Sur le plan religieux, on apprend avec étonnement la part énorme de survivances païennes dans les coutumes populaires. La chose sera moins étrange si l'on se souvient que le christianisme ne s'est introduit dans ces régions qu'au XIVe s. et que des peuples voisins plus anciennement chrétiens n'ont pas mieux réussi que celui-ci à se dégager de leur vieille mythologie. A ce point de vue également cet ouvrage constitue une encyclopédie de coutumes, classées méthodiquement, qui aidera le chercheur à déceler les affinités complexes et fuyantes de ces peuples. Le second mérite important est d'ordre philologique. La documentation dépasse largement le cadre letton et l'index groupe soigneusement les mots par langue. — Bref, on est émerveillé des trésors que l'A. a pu emporter avec lui dans sa documentation, de la somme de travail qu'il a pu livrer déjà, et de sa probité scientifique. D. M. F.

Manfred Hellmann. — Das Lettenland im Mittelalter. (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. Herausgegeben von Werner Markert, 1). Munster, Böhlau, 1954 ; in-8, 254 p.

L'A. s'est fixé un objectif assez restreint : étudier l'histoire d'une partie de la Lettonie la « Lettgallie ». Sa tâche n'a pas été faite parce que la grande majorité des documents ont été perdus pendant la révolution russe et l'occupation de 1939-40. Il a pu néanmoins reconstituer un tableau complet de la vie de cette province avant l'an 1200, au XIIIe siècle et sous la domination de l'Ordre allemand. La partie la plus intéressante concerne les relations entre le Saint-Siège et les Ordres germaniques et celles de la Lettgallie avec la principauté russe de Polock. P. K.

Eduard Winter. — Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. (Deutsche Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Veröffentl. des Inst. für Slawistik, 7). Berlin, Akademie-Verlag, 1955 ; in-8, 518 p., DM 42.

Excellent travail, mais soumis à certaines directives obligatoires. L'A. étudie la tradition hussite, et donne beaucoup de détails intéressants sur le mouvement hussite en général, ainsi que sur la tradition hussite dans plusieurs régions. Il décrit les différentes émigrations slaves vers l'Allemagne : l'émigration de la noblesse et de la bourgeoisie tchèque entre 1621 et 1631, celle des paysans et des bourgeois en 1650-80 ; celle des paysans vers la Saxe et la Prusse en 1680-1781 et enfin l'émigration slovaque durant les XVIIe et XVIIIe siècles. Il fait ressortir le rôle de ces diverses émigrations qui a été, selon lui, en grande partie économique, mais parfois morale. Ce sont surtout les populations protestantes en opposition à la dynastie des Habsbourg qui ont quitté leurs provinces et se sont installées en Prusse et en Saxe. Elles y ont lutté contre le pouvoir des guildes et pour une liberté personnelle en même temps que professionnelle. Le livre de E.

Winter nous donne un tableau complet de la tragédie et de la grandeur de ces mouvements de populations en Europe Centrale. P. K.

Edmund Schneeweis. — Feste und Volksbräuche der Sorben, vergleichend dargestellt. (Inst. f. Slawistik, N° 3). Berlin, Akademie-Verlag, 1953 ; in-8, VIII-186 p., DM 19,50.

L'îlot slave de Lusace, estimé à 150.000 âmes au début de ce siècle, doit forcément lutter avec énergie pour conserver son individualité. La difficulté en est plus grande encore du fait que, issu de deux souches, il conserve aussi deux dialectes. Grâce à la littérature, les écoles, et un institut particulier à l'université de Berlin, il réussit à perpétuer sa culture. Le régime nazi voulut étouffer le mouvement ; actuellement les institutions sont restaurées et protégées. Plus vivaces encore sont les traditions parmi le peuple, où le folklore particulier est étonnamment riche. L'A. les a soigneusement rassemblées ici en trois séries : les usages relatifs aux âges de la vie, les fêtes et coutumes annuelles et celles de la vie quotidienne. Sans s'égarer dans les hypothèses hasardeuses, il prend soin de noter les lieux où se pratiquent les usages, observe les variantes nombreuses entre protestants et catholiques et relève les rapprochements avec d'autres traditions slaves. — La première édition de ce livre parut en 1931 ; elle était devenue introuvable. Le texte a été à peine retouché. Parmi les illustrations, quelques-unes sont actuellement en couleurs. L'A. préfère aujourd'hui la dénomination de Sorabes, plus spécifique, à celle de Wendes, plus extensive, employée en allemand. Les locutions idiomatiques sont conservées avec soin, de même que la double désignation des lieux. En appendice, un important index bibliographique. D. M. F.

E. Tschernik. — Die Entwicklung der sorbischen Bevölkerung von 1832 bis 1945. Eine demographische Untersuchung. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 4). Berlin, Akademie-Verlag, 1954 ; in-8, 157 p., 4 cartes, DM 21 (orient.).

L'auteur essaie de présenter, de manière très consciencieuse, le mouvement de la population sorabe depuis le premier recensement en 1832 et jusqu'au dernier, en 1933. Il se sert aussi bien des statistiques officielles que des estimations provenant de sources privées dont la dernière a été faite en 1938. Le point culminant de la population sorabe semble avoir été atteint vers 1860, avec 160.000 personnes se considérant comme Sorabes et parlant le sorabe. Depuis, ce nombre n'a cessé de décliner. Le dernier chiffre officiel, de 1933, a été 57.000, la dernière estimation, de 1938, 111.000. La vérité doit se placer entre ces deux chiffres, mais sans doute plus près du chiffre officiel. Il est curieux de noter que les Sorabes catholiques, qui forment une masse compacte au sud-ouest de la Saxe et représentent quelque 13 % de la population, ont beaucoup mieux résisté à la germanisation que leur compatriotes protestants. On regrettera qu'aucune indication n'est donnée sur le nombre actuel des Sorabes (malgré la date de 1945 qui figure dans le titre), et que les cartes, qui se réfèrent toutes à la situation d'avant-guerre, ne donnent que les frontières actuelles. B. O. U.

Horst Jablonowsky. — Westrussland zwischen Wilna und Moskau. (Études d'hist. de l'Eur. orient., II). Leyde, Brill, 1955 ; in-8, 168 p., Fl. 17,75.

Le sous-titre précise le sujet : *la situation politique et les tendances politiques de la population russe du grand-duché de Lituanie au XVe siècle.* Cet énoncé contient aussi la division générale de l'ouvrage. La *situation politique* est rendue par la description successive du développement territorial de la principauté, des modalités de l'union dynastique avec la Pologne, de la situation politique intérieure dans les régions russes par rapport au pouvoir central et au droit particulier, et enfin, de la situation religieuse. Déterminer les *tendances politiques* à la même époque dépend de l'interprétation des anciennes chroniques dont il importe de reconnaître les couches rédactionnelles. Au point de vue ecclésiastique la question importante est l'attitude de l'Église entre Rome et Moscou, tandis qu'en politique on observe des tendances de volume inégal en faveur de l'indépendance, de l'hégémonie moscovite ou lituanienne. — Ce beau travail, thèse d'agrégation de l'université libre de Berlin, se distingue par une rare sérénité dans l'exposé de faits au sujet desquels la passion des modernes explose à la moindre alerte. Au siècle considéré, le grand-duché de Lituanie occupait sa plus large extension territoriale où la majeure partie de la population était slave et chrétienne de rite oriental. Par contre la population lituanienne proprement dite était à peine entreprise par le contact missionnaire avec les chrétiens russes. La dynastie encore païenne devra, pour conquérir la couronne de Pologne en 1386, embrasser le christianisme sous sa forme romaine. Cet événement primordial influera sur la politique religieuse des princes, qui cependant resteront tolérants dans leurs provinces d'origine où les prérogatives civiles des populations sont maintenues aussi bien que la liberté d'action dans le domaine religieux. Ce n'est qu'au siècle suivant que les positions vont se durcir et les conflits s'aiguiser, déjà depuis 1501 mais surtout après la fusion politique réelle de 1569. Il ressort des témoignages contemporains, en lisant cette étude, qu'au siècle de l'union de Florence, cet événement n'a pas eu une telle portée dogmatique dans ces régions. Cherchant à plusieurs reprises à rétablir la métropole ecclésiastique à Kiev, le prince cherche à faire confirmer son élu à Constantinople, puis à Rome. La rupture après Isidore et Jonas n'est comprise par tous que comme conflits juridictionnels plutôt que confessionnels. La solidarité russe est encore entière, et le clergé dont les habitudes administratives sont centrifuges n'a pas conscience d'une rupture organique de la métropole Kiev-Moscou. Un autre antagonisme s'éveille peu à peu, celui des rites ; il est recouvert d'étiquettes équivoques : catholique et orthodoxe. En résumé, la Russie occidentale, c'est ainsi qu'on l'appelait alors, était un pays de transition, étranger aux centralisations, capable, s'il avait été mieux conduit, de conserver la paix de l'Église et de réaliser l'harmonie des civilisations dans la slavité orientale. D. M. F.

Jacques Ellul. — Histoire des Institutions, I. Paris, Presses Universitaires de France, 1955 ; in-8, XIII-792 p.

En faisant un manuel, M. E. ne s'est pas engagé à faire un livre personnel ni très neuf. Son ouvrage, qui en résume beaucoup d'autres, n'a d'autre but que de donner aux étudiants une préparation rapide à l'examen et de les introduire aux travaux pratiques. D'où le caractère schématique du manuel et la part prise par la bibliographie riche même en livres d'auteurs non français. L'A. nous donne un panorama des institutions grecques, romaines, francques et byzantines (jusqu'en 717). Par institution, il faut entendre « tout ce qui est organisé volontairement dans une société ». Ainsi passe-t-on en revue une immense matière sociale, qu'on a voulu décrire et non expliquer (introduction). C'est là le rôle de l'histoire des institutions, qui donne un savoir d'utilité immédiate. Dans un programme aussi vaste et aussi pratique, la première place revenait à l'information. Elle est abondante, récente, de dimension encyclopédique. — Nous ne ferons des réserves que sur ce qui est dit des institutions monastiques où il y a des à peu-près et même des erreurs. Dire par exemple que la règle de Basile insiste sur l'obéissance aveugle (p. 539) ou que cette règle s'impose à tout l'Orient (*ibid.*) où on nous décrit un « clergé régulier » (p. 633) n'est pas exact. Notons aussi que l'opinion reçue concernant la propagation progressive de la Règle bénédictine depuis 630, et que la plupart des monastères suivaient alors cette règle (p. 672) est de plus en plus sujette à caution, et nuancée par les historiens. Mais ces remarques ne peuvent diminuer les mérites de l'ouvrage, ni les services qu'il peut rendre. D. L. P.

Ulrich Fabricius. — Jesus Christus. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-16, 40 p., 16 pl. col., DM 4,80.

Avec ce petit livre, les Éditions Bongers ont fait paraître le troisième tome dans la série *Ikonen*, déjà connue de nos lecteurs par les précédents ouvrages : *Muttergottes* (1956) et *Festtage* (1956). On est heureux de trouver ici un livre traitant des icones du Christ. L'introduction nous donne, en raccourci bien sûr, l'origine et le développement des différents types d'icones de Notre-Seigneur. Commençant par les peintures des Catacombes, l'A. passe successivement en revue les icones du Christ « non faites de main d'homme », Pantocrator, Emmanuel, pour finir avec les représentations de la Déisis, de la Paternité et de la Sainte-Trinité, sans oublier pour autant quelques représentations moins fréquentes comme celle du Christ « L'Œil qui ne dort pas » et celles du Christ « Sagesse de Dieu ». Cette fois encore seize belles planches illustrent l'exposé. D. J.-B. v. d. H.

Helge Kjellin. — Russiske Ikoner i Norsk og Svensk Eie. Oslo, Dreyer, 1956 ; in-4, 332 p., 52 pl. en couleurs et 200 images en noir.

Les Éditions Dreyer viennent avec ce livre enrichir d'une manière fort heureuse, la littérature, déjà étendue, concernant les icones russes. Comme l'indique le titre, le livre veut traiter des icones qui sont propriété norvégienne ou suédoise. Chacun sait que la collection scandinave est après la Russie, bien entendu, vraisemblablement la plus riche de l'Europe. — Après une préface (pp. 7-9) où l'A. explique l'origine des différentes collections norvégiennes et suédoises se trouvant dans les musées (notamment le Musée National de Stockholm) ou en possession particulière, le livre

comprend trois grandes parties. I. Une introduction sur l'art iconographique : 1º *Aperçu historique.* a) Les Symboles de l'Église, l'origine et les premiers temps de l'art des icones (pp. 13-21), b) l'origine et le développement de l'iconostase, Théophane le Grec, André Roublev, Maître Denys, les différentes écoles, l'école des Stroganov, les ateliers des Tsars, les villages les plus renommés, centres de la peinture d'icones (pp. 22-30). 2º *La découverte de l'icone.* Goethe et l'art des icones, leur découverte, la première exposition d'icones à Moscou en 1913, les ateliers nationaux de restauration, la littérature, les collections, musées et expositions à l'intérieur de la Russie ou en dehors de ce pays (pp. 31-35). — II. Les planches (52) en couleur avec leur description (pp. 38-141). — III. Des notes iconographiques et historiques concernant les différents sujets et genres d'icones. Ces notes se réfèrent aux planches en couleurs. Elles sont elles-mêmes illustrées de 200 reproductions d'icones en noir (pp. 144-316). Le livre s'achève par un registre des noms propres des villes, personnes et sujets (pp. 318-332).

L'A. voulant écrire pour un large public, n'a pas craint de se mettre au niveau de ses lecteurs, ce qui nous a valu un livre extrêmement intéressant où l'on trouve une explication de tout ce qui, de près ou de loin, touche à l'art de l'icone. C'est une vraie mine même pour les connaisseurs, qui peuvent y trouver mainte indication utile. L'exposé reste généralement objectif, quoique de temps en temps l'A. ne cache pas ses propres opinious, notamment quant à la division des différentes écoles. Ce que nous avons le plus apprécié c'est la partie où l'A. nous donne l'histoire de la « science iconographique » depuis environ 1840 — les débuts — jusqu'à nos jours. Nous n'y avons pourtant pas trouvé mention du livre fort intéressant de W. Felicetti-Liebenfels : *Byzantinische Ikonenmalerei* (Bern, 1956). Une description minutieuse accompagne les très belles planches en couleurs. Les mêmes planches, dans la troisième partie donnent à l'A. l'occasion d'un exposé extrêmement fourni et bien au point de tous les sujets iconographiques dont il suit pas à pas le développement historique. De très bonnes reproductions, montrant pour la plupart, des icones se trouvant dans les pays scandinaves, illustrent cette dernière partie. Nous regrettons seulement l'absence totale d'un aperçu du contenu du livre en une langue un peu plus abordable, ce qui ne diminue évidemment en rien la grande valeur de cet ouvrage. D. J.-B. v. d. H.

J. Eric Hunt. — English and Welsh Crucifixes, 670-1550. Londres, S. P. C. K., 1956 ; in-4, 92 p., 39 pl., 25/-

Un livre très discret, dans lequel l'A. n'a pas voulu étaler toutes ses connaissances, pour laisser parler les documents. Après une introduction sur la Crucifixion, les origines du culte et des représentations de la Croix, l'A. entre dans son sujet ; il prend comme point de départ l'évangélisation de l'Angleterre par les moines venus de Rome. On pourrait ajouter ici que la représentation de la Croix était déjà connue dans les îles britanniques, dans les parties évangélisées par les Celtes. Bien qu'il fasse preuve d'une grande compétence en la matière, l'A. a une autre intention que de faire de l'archéologie. Il veut montrer l'évolution qui va de la représentation symbolique au réalisme ; il veut également contribuer au retour des

bonnes traditions médiévales, car il déplore l'attitude des réformateurs qui ont privé l'Angleterre du culte de la Croix et de nombre de monuments précieux la représentant. La S.P.C.K. a publié un fort beau volume.

D. Th. Bt.

Rainer Maria Wallisfurth. — Sovietunion kurz belichtet. Munich, Isar Verlag, 1955 ; in-4, 92 p.

Cet album contient 92 pages de magnifiques photographies de la vie de tous les jours dans les villes et les campagnes de l'URSS durant les années 1954 et 1955.

D. T. B.

Hermann Pfrogner. — Musik. Geschichte ihrer Deutung. (Orbis Band I/4). Fribourg-en-Br., Alber, 1954 ; in-8, 420 p.

Que nous communique la musique ? Telle est la question à laquelle les hommes de tous les temps ont cherché la réponse. Presque tous les philosophes ont consacré un écrit à la musique et l'histoire de ces interprétations accompagne par conséquent celle des grands courants de pensée. Le professeur P. nous présente une collection de textes qui permet au lecteur de suivre ce mouvement de près. Il les a classés en six parties comme suit : I. la préhistoire ; II. l'Antiquité ; III. le moyen âge ; IV. l'humanisme et la Renaissance ; V. le rationalisme et VI. l'individualisme. L'A. fait commencer le moyen âge à Clément d'Alexandrie, mort en 217. La troisième partie serait en effet mieux caractérisée par un titre plus précis, par exemple : la patristique et la scolastique. Les nombreux textes choisis et les notes copulatives témoignent de la grande compétence de l'A. dans cette matière. La sixième partie est peut-être un peu pauvre en comparaison avec ce qui précède. N'est-il pas vrai que les changements considérables qui ont déterminé la musique contemporaine s'expliquent dans une large mesure par la philosophie moderne ? M. P. ne touche même pas à cette question. La bibliographie est à cet égard assez incomplète d'ailleurs, et on se demande pourquoi, à côté de Busoni et de Berlioz, des théoriciens comme Strawinsky, Salazar et Rimsky-Korsakow n'ont pas trouvé grâce aux yeux de M. P. Partout où l'on lutte contre la dégradation de la musique ce livre sera lu et consulté avec intérêt.

D. P. B.

Jurij Arbatskij. — Etjudy po istorii russkoj muzyki. New-York, Chekhov, 1956 ; in-8, 414 p., 3 dl.

Sous le titre modeste d'*essais*, l'A. groupe treize études sur des sujets musicaux variés, échelonnés tout au long de l'histoire russe. Défilent tour à tour, les instruments préhistoriques encore en usage, les survivances du paganisme dans les compositions populaires anciennes, la physionomie propre de la polyphonie populaire russe, des aperçus historiques de la période de Kiev-Novgorod, de celle de Moscou, de la musique religieuse ; une série de chapitres s'occupe des répercussions des courants occidentaux sur la musique russe, la composition italienne, le concert, le réalisme, le romantisme et les efforts de Glinka pour retrouver la veine russe. Enfin l'A. jette un coup d'œil d'ensemble sur les ouvrages russes traitant de musique et

aligne une importante bibliographie. Il joint pour terminer une courte notice sur une trentaine de musiciens. D. M. F.

Richard Antony Leonard. — A History of Russian Music. Londres, Jarrolds, 1956 ; in-8, 396 p., 17 ill., 30/-

C'est l'histoire des musiciens depuis l'impulsion rénovatrice de Glinka que l'on trouvera dans cet ouvrage plutôt qu'une histoire méthodique de la musique russe. Après un aperçu sommaire de l'ancienne musique religieuse et de la musique italianisée, l'A. décrit en détail l'œuvre de chacun des musiciens importants situé dans son cadre biographique. Les caractéristiques de chaque période sont esquissées dans des chapitres intermédiaires et dans la conclusion. L'A. est très au fait de son sujet, et apprécie les œuvres avec finesse dans un style coloré. Son intérêt n'est pas moindre pour la période soviétique dont il connaît les aventures des musiciens, l'évolution de la doctrine officielle et le frein qu'impose à la création artistique une règlementation tracassière. Les illustrations présentent des portraits d'artistes ; plusieurs, d'origine soviétique, ont un réel mérite photographique. D. M. F.

Erich Thiel. — Sowjet-Fernost. Eine landes- und wirtschaftskundliche Übersicht. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München, 1). Munich, Isar, 1953 ; in-8, 332 p., 40 cartes et diagrammes, DM 19,80.

L'A. élabore un exposé complet de la géographie naturelle et économique de l'U.R.S.S. ; le présent volume, assez développé déjà, ne concerne que l'Extrême-Orient soviétique. Il faut entendre par là les régions comprises entre le lac Baïkal et l'océan Pacifique à l'exception de la Iakoutie. L'effet de révélation de cet ouvrage est atténué depuis la diffusion à l'étranger des atlas soviétiques en 1954 et 1955. Il n'en reste pas moins que les descriptions méthodiques soutenues par une large information sont nécessaires à l'intelligence des faits géographiques. La partie générale passe en revue les conditions naturelles, la population, l'activité économique et les communications, tandis que la partie spéciale traite séparément des différentes unités géographiques, sans omettre les territoires introduits dans l'Union Soviétique après la dernière guerre. L'A. s'est appliqué à souligner les ressources et à marquer les progrès réalisés dans ces immenses étendues, peuplées à peine par six millions d'habitants tant le climat est ingrat, mais dont les possibilités sont inépuisables. D. M. F.

S. M. Švarc. — Antisemitizm v Sovetskom Sojuze. (L'antisémitisme en URSS, en russe). New-York, Chekhov, 1952 ; in-8, 266 p., 2,25 dl.

Le présent ouvrage, écrit à l'initiative du Comité Juif Américain, a paru d'abord en anglais en 1951, comme deuxième tome d'une étude sur la politique des nationalités et la question juive en URSS. L'édition russe a été complétée par un appendice sur l'évacuation des Juifs en URSS devant l'invasion allemande, sujet spécialement important pour se rendre compte de l'état de la question étudiée. En se basant sur une docu-

mentatiou qu'il a voulue aussi complète et objective que possible, l'A., qui est un socialiste russe de race juive, conclut à l'existence de plusieurs vagues d'antisémitisme en URSS depuis la révolution d'octobre. Actuellement il y en aurait une larvée sous prétexte de cosmopolitisme imputé à des personnalités juives. D. C. L.

A. M. Osorgina. — Istorija Russkoj Literatury. (Histoire de la Littérature russe depuis les origines jusqu'à Pouchkine, en russe). Paris, YMCA-Press, 1956 ; in-8, 266 p.

Ce volume est destiné en premier lieu aux élèves d'une école russe ou aux parents russes voulant instruire leurs enfants ; mais il intéressera quiconque désirerait se familiariser avec la littérature russe de l'époque qu'il embrasse. Il débute avec la littérature populaire qui peut à peine porter ce nom puisqu'elle se transmettait oralement, mais qui n'en influença pas moins la littérature proprement dite aux XVII[e] et XIX[e] s. On apprend aussi comment le caractère autochtone des lettres russes subit, à partir du XVIII[e] s., des influences occidentales dont elles ne se défirent qu'avec Pouchkine. L'admirable clarté avec laquelle ce volume décrit les vicissitudes de la littérature russe, et les abondantes citations, en font une contribution très précise pour l'étude de ce qui a été appelé un sommet de la perfection linguistique. D. B. W.

Moscou et Léningrad. (Coll. « Les guides Nagel »). Genève, Éd. Nagel, 1956 ; in-12, 260 p., XII-260 p., 2 plans et diverses pl.

Ce guide sur la capitale de l'U.R.S.S. et Léningrad a été composé avec beaucoup d'ingéniosité et donne beaucoup de renseignements sur les deux villes. Malheureusement il a eu comme sources des documents fort divers, les uns récents et d'autres datant d'il y a trente ans et même plus. A côté de descriptions à jour, il y a une quantité de détails qui peuvent dérouter le voyageur. Les musées, surtout le célèbre Ermitage de Léningrad, sont bien décrits, mais quand le guide essaye de nous mener à travers les villes, il fait preuve d'une ignorance déroutante. A Moscou, par exemple, il nous montre la chapelle N.-D.-d'Ibérie détruite il y a un quart de siècle, ainsi que la Porte Rouge qui a disparu à la même époque. La perspective Nevskij à Léningrad s'appelle toujours Perspective du 25 Octobre, tandis que l'ancien nom lui a été restitué depuis des années. Sur la place de la Gare de Moscou figure le monument d'Alexandre III qui, lui aussi, a disparu. — Il est de notoriété publique que les Tretjakov, fondateurs du célèbre musée de peinture à Moscou, ont été de richissimes industriels. On leur a consacré plusieurs livres, édités sous les Soviets. Le guide dit qu'ils étaient peintres (*sic*). — Parmi d'autres détails assez inattendus signalons que la chapelle du jardin d'été à Léningrad n'existe plus, que l'iconostase en argent de la Cathédrale Notre-Dame-de-Kazan a été enlevé en 1922 lors de la confiscation des biens d'Église, que l'icone du Sauveur dans la maison de Pierre le Grand peinte par Simon Ušakov, ne peut pas dater de 1750, parce que Ušakov a vécu au XVII[e] siècle et que Pierre le Grand est mort en 1725. — Le peintre d'icones Théophane le Grec est nommé Gréco, en souvenir probablement du grand peintre espagnol. L'auteur du guide s'obstine, pour une raison inconnue, à désigner les icones (images), comme des portraits.

Le guide indique que la frontière finlandaise est à Beloostrov, où elle se trouvait avant 1939. Voilà de nouveau un retard de 18 ans. Les références historiques sont souvent fantaisistes, mais c'est surtout la transcription des noms russes, si importante pour le touriste, qui est en défaut. Elle peut s'expliquer par le fait que le texte primitif a été rédigé en allemand et retraduit en français sans que la transcription soit adaptée à cette langue : par exemple « Choukovsky » pour Joukovsky, ou Ichora pour Ijora. Mais comment expliquer Kouzkova pour Kouskove, Nikelskoié pour Nikolskoïé ou les noms comme Halloway transformé en Alleway et Roublev en Roubeliev ? P. K.

Iz archiva na Konstantin Ireček (Extraits des archives de Constantin Ireček, en bulgare) présentés par Pierre P. Mijatev. Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1957 ; in-8, 488 p.

Les archives du professeur tchèque Ireček, qui a été, entre 1879 et 1884, ministre de l'Instruction publique en Bulgarie et puis directeur de la Bibliothèque d'État à Sofia, présentent un très grand intérêt pour l'histoire de la Bulgarie, dès sa formation jusqu'à la guerre de 1914. Ce volume, publié par l'Académie bulgare, comporte des centaines de lettres en plusieurs langues datées de 1871 à 1914. Le grand homme d'État conservait non seulement les lettres qui lui étaient adressées par des professeurs, hommes politiques et hommes d'Église mais aussi les copies de ses réponses. Cette correspondance remplit 98 grands cartons et 41 dossiers encore inédits. P. K.

Notices bibliographiques.

JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane.* (Coll. « Maîtres spirituels », 7). Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-12, 192 p.

Cette collection de « Maîtres spirituels », qui ne dédaigne ni Mahomet (vol. 1), ni le Bouddha (vol. 6) nous donne ici, suivant sa manière agréable, aérée et vivante, illustrée avec profusion et variété, quelques chapitres sur la mystique allemande avant et autour de Maître Eckhart, les *Instructions spirituelles* de ce dernier, *Le Livre de la consolation divine*, plusieurs de ses *Sermons*, et enfin d'abondantes pages sur le procès du célèbre mystique, et la trace qu'il a laissée dans la tradition postérieure. Suit une bibliographie bien conçue et une notice sur les nombreuses illustrations.

A. M. COCAGNAC, O. P., *Le Jugement dernier dans l'Art.* (Coll. « Sous le ciel »). Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-4, 116 p., 66 illustrations.

Les illustrations des divers Jugements derniers de l'art chrétien depuis

les byzantins du « Paris grec 74 » et de Torcello à Michel-Ange qui illustrent cet ouvrage sont véritablement excellentes. On peut regretter cependant que le commentaire ne soit pas de la qualité voulue pour mettre en valeur ces magnifiques reproductions.

ANDRÉ DEROO, *L'Épiscopat français dans la mêlée de son temps*, 1930-1954. Lettre-préface du Cardinal Liénart. Paris, Bonne Presse, 1955 ; in-8, 430 p.

Cet ouvrage rendra le plus grand service à tous ceux qui recherchent des informations sur l'évolution des problèmes religieux posés en France depuis vingt-cinq ans : c'est de fait toute la vie d'une Église qui est retracée ici, au fil des documents produits par la vigilance pastorale des évêques. Une première partie retrace chronologiquement les étapes de cette histoire ; dans une seconde, les problèmes fondamentaux — personne, famille et éducation, travail et propriété, syndicalisme et organisation professionnelle, vie civique, mission de l'Église, — sont exposés plus systématiquement. Des listes et d'excellents index facilitent la consultation de l'ouvrage.

A.-M. HENRY, O. P., *Bréviaire de poche*. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-16, 424 p.

Comme le dit Mgr Suenens dans sa lettre-préface, ce petit volume commode et agréable, « peu embarrassant et d'allure discrète, que l'on peut glisser dans sa poche et dans son sac, veut être le pain quotidien spirituel des humbles, des petits, des chrétiens désireux de s'associer, autant qu'ils le peuvent, à la grande prière ecclésiale » (p. 7-8). Il comporte un temporal-semainier, un psautier réduit et un sanctoral, permettant à celui qui veut prier en union avec l'Église de le faire suivant un choix de formules traditionnelles et extraites du grand office. — Peut-être serait-il souhaitable que les *Pater*, *Ave*, etc. qui figurent encore au commencement des prières et qui sont maintenant supprimés dans les nouvelles rubriques, disparaissent aussi dans la prochaine édition.

JOSEPH LÉCUYER, C. S. Sp., *Prêtres du Christ*. Le sacrement de l'Ordre. (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

La compétence de l'A. en tout ce qui concerne la théologie du sacerdoce fait de ce petit ouvrage un des meilleurs de la collection « Je sais, je crois ». On y trouve, en sept chapitres, le résumé équilibré de toutes les questions à la fois traditionnelles et actuelles concernant le sacerdoce chrétien : Sacerdoce des apôtres, Évêques successeurs des apôtres, presbytérat, diaconat, ordres inférieurs au diaconat, célibat des clercs, sacerdoce des fidèles. Souvent les directeurs de séminaire cherchent un ouvrage simple et complet à faire lire aux séminaristes en préparation à la réception des saints Ordres. Il nous semble que celui-ci sera le premier — et peut-être le meilleur — à mettre entre leurs mains.

LOUIS J. LEKAI, S. O. Cist., *Les Moines blancs*. Histoire de l'Ordre cistercien. Paris, Éd. du Seuil, 1957 ; in-8, 300 p.

Dans cet ouvrage, l'A. cherche tout d'abord, avec quelque prolixité, à situer dans l'ensemble du monachisme, le rôle de l'Ordre de Cîteaux, qui y apparaît très distinct de ce que nous connaissons aujourd'hui sous la formule de la Trappe. La partie la plus intéressante — passionnante même — de ce livre, nous a paru résider dans les chapitres qui traitent de la spiritualité et de la culture. On y trouve aussi à la fin une étude sur les moniales cisterciennes, un appendice de statistiques historiques très complètes, et dix cartes excellentes.

J. MONCHANIN et H. LE SAUX, *Ermites du Saccidânanda*. Préf. de Mgr J. Mendonça, Introd. de D. J. Winandy. Tournai, Casterman, 1956 ; in-8, 206 p.

Le sous-titre porte : « Un essai d'intégration chrétienne de la tradition monastique de l'Inde ». Les efforts déployés par le premier auteur — qui vient de mourir — pour « penser et vivre hindou » sont peu ordinaires, et méritent le plus grand respect. Nous avons moins goûté les réflexions — facilement reconnaissables — du second, qui eût profité avantageusement d'une connaissance approfondie de la tradition monastique de l'Église d'Orient; c'eût été l'occasion pour lui d'élargir un peu les vues étroites qu'une connaissance minimaliste de la vie bénédictine lui a suggérées.

EDUARD THURNEYSEN et KARL BARTH, *Méditations pour le temps de Noël et pour le temps de Pâques*. Trad. franç. de G. Delteil. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 135 p.

Ces deux théologiens protestants bien connus nous livrent ici une série de méditations pour tous les jours des deux époques liturgiques mentionnées. Du 18 décembre au 6 janvier, le premier auteur nous donne, sous forme de commentaires à diverses paroles de l'Écriture, une série de courtes élévations sur le mystère de la venue du Sauveur. Pour la semaine sainte et les deux semaines après Pâques les textes sont expliqués, suivant sa manière large, par le grand théologien bâlois.

JULIUS TYCIAK, *Der siebenfältige Strom aus der Gnadenwelt der Sakramente*. Fribourg-Br., Herder, 1955 ; in-12, 160 p.

La première édition de cet ouvrage avait paru en 1940. L'A. y développe une théologie sacramentaire très nourrie, faisant ressortir l'histoire du salut, le rôle sanctificateur des sacrements, leur importance communautaire et eschatologique. Sa connaissance du rite byzantin donne une perspective très ouverte à son essai, qui se situe dans la ligne de pensée de Scheeben.

R. P. IRÉNÉE VALLERY-RADOT, *La mission de dom Vital Lehodey*. Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-12, 248 p.

Cette biographie est l'œuvre d'un trappiste qui fut autrefois bien

connu dans le monde des Lettres, et qui vint finir ses jours dans l'austérité et la mortification. Elle retrace avec de belles qualités littéraires la vie profonde d'un Abbé de Bricquebec, dont un ouvrage est célèbre : *Les voies de l'oraison mentale*. Nous nous sommes demandé cependant si la spiritualité de dom Lehodey, centrée d'une manière un peu exagérée sur le Christ-enfant, n'est pas de nature à développer un genre d'infantilisme peu conforme, en somme, à l'esprit d'enfance de l'évangile. Dom Lehodey eut un rôle important à jouer dans son Ordre par la revision qui lui fut demandée du Directoire spirituel de la Trappe. Toute cette histoire est racontée avec de longs développements.

PIERRE ZUMBACH, *L'Entraide dans l'Église*. Centre social protestant. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 164 p.

Ces quelques pages révèlent un zèle ardent, qui a réussi à promouvoir dans le protestantisme suisse une action sociale de haute qualité. « Prendre en charge ; L'Église remplit-elle son devoir d'entraide ; L'entraide dans l'histoire de l'Église ; Le christianisme social et son message actuel ; La mission du diacre ; Organisons-nous (Passé et présent, meilleure organisation, équipes d'entraide, collaboration avec les services sociaux) ». Tels sont les chapitres de cet ouvrage alerte et optimiste

Études mariales. La Nouvelle Ève, II. Paris, Lethielleux, 1955 ; in-8, 136 p., 1.000 fr. fr.

Le premier fascicule de ces études sur *La nouvelle Ève* avait approfondi ce sujet chez les Pères anténicéens, chez les anciens docteurs latins et dans la patristique grecque. Ce second tome contient six études très fouillées du P. M. J. NICOLAS, O. P., de M. A. GELIN, du P. RONDET, S. J., du P. BARRÉ, C. S. Sp., de dom G. FRÉNAUD et du P. WENGER, A. A. (La nouvelle Ève dans la théologie byzantine). Le sérieux de chacune de ces études et la valeur de leur recherche théologique est de nature à relever beaucoup le niveau de la dévotion mariale.

Le Nouveau Testament, traduit en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-16, 432 p. broché, 50 fr.

Ce petit volume est un extrait de la « Bible de poche » que les éditeurs de la célèbre *Bible de Jérusalem*, si récente mais si répandue déjà, ont fait paraître pour la commodité du lecteur pieux. C'est uue gageure que d'avoir réussi cette édition : voici certainement le Nouveau Testament le plus plat et le moins lourd. Il correspond, en volume, à un bon tiers de la Bible complète. Son épaisseur est de huit millimètres.

Livres reçus.

G. G. BEKATOROS, *Τάξις τῶν ἱερῶν ᾿Ακολουθιῶν* 1957. Athènes, chez 'A., 1956 ; in-12, 208 p.

A. DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église et les structures économiques du monde.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 142 p., 300 fr. fr.

H.-P. DE LAGNEAU, *Apostolat des premiers chrétiens.* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui »). Paris, Éd. ouvrières, 1957 ; in-8, 120 p.

A. DE PARVILLEZ, S. J., *La plume au service de Dieu.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

R. DE PURY, *Job ou l'Homme révolté.* Genève, Labor et Fides, 1955 ; in-12, 62 p.

W. D'ORMESSON, *La Papauté.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

J. DOUILLET, *Qu'est-ce qu'un Saint ?* (Même Coll.). Ibid., 1957, 128 p.

H. EHRENBERG, *Hiob, der Existentialist.* Heidelberg, Schneider, 1952 ; in-12, 70 p., DM 3,50.

P. ÉTIENNE DE S. MARIE, O. C. D., *Conversation avec Dieu.* Bruges, Beyaert, 1957 ; in-12, 128 p.

R. HOORNAERT, *Louez Dieu !* Méditations sur la vertu de religion selon l'esprit de S. François de Sales. Bruges, Beyaert, 1957 ; in-12, 152 p.

G. HOURDIN, *La Presse catholique.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 122 p., 300 fr.

J. LECLERCQ, *Le Chrétien devant l'argent.* (Même Coll.). Paris, Ibid., 1957 ; in-8, 124 p.

R. LE TROQUER, P. S. S., *Homme, qui suis-je ? Essai d'anthropologie chrétienne.* (Même Coll.). Ibid., 1957 ; in-8, 124 p., 300 fr. fr.

R. POELMAN, *Le Signe des quarante jours.* (Coll. « Études relig. »). Bruxelles, Pensée cath., 1957 ; in-12, 60 p.

L. SÉNÉGAS, *La Vierge Marie d'après l'Évangile.* Paris, Éd. ouvrières, 1957 ; in-8, 254 p.

Gustav SIEWERTH, *L'Homme et son corps.* Trad. de l'allemand. Préf. du Pr. J. Lhermitte. (Coll. « Credo »). Paris, Plon, 1957 ; in-12, 170 p.

Imprimatur :

P. BLAIMONT, vic. gen.

Namurci, 30 sept. 1957.

Cum permissu superiorum

IRÉNIKON

Tome XXX 4me trimestre 1957

Éditorial.

La troisième Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises aura lieu à Ceylan en 1960, faisant suite à celle d'Amsterdam (1948) et à celle d'Evanston (1954). Comme on le sait, les Églises non-romaines seules participent à ces réunions. Ce qui n'empêche pas les théologiens catholiques d'en suivre de près les préparatifs à mesure que la presse en donne connaissance, et d'entretenir avec les chefs de ces mouvements des relations personnelles d'information doctrinale.

*Quelques mois avant le congrès d'Evanston, dont le thème central était « Le Christ, espérance du monde », nous avions publié ainsi une étude exégétique sur ce sujet (*A. Hulsbosch, L'attente du Salut d'après l'Ancien Testament, *cfr* Irénikon, *1954, p. 4 sv.).*

Un des thèmes prévus pour la conférence de 1960 étant celui de « La Seigneurie du Christ sur le monde », nous donnons dans les pages qui suivent un article qui nous a paru très remarquable, sur « La Seigneurie du Christ sur son Église et sur le monde d'après le Nouveau Testament », due à la plume d'un exégète déjà connu, le R. P. Cambier et dont le texte avait été préparé en vue de la « Conférence catholique pour les questions œcuméniques », tenue à Chevetogne du 6 au 9 août 1957.

Dans ses conférences de Princeton (Stone Lectures), qu'il fit en 1947 sur « La royauté de Jésus-Christ », M. Visser't Hooft, actuellement secrétaire général du Conseil œcuménique, disait: « Une Église qui prend au sérieux la royauté du Christ est une Église qui s'efforce de restaurer l'unité de l'Église du Christ. S'il est un seul Roi et si le salut consiste à faire partie du Corps unique de Jésus-Christ, nulle Église ne peut accepter que le peuple de Dieu

soit dispersé et que le Corps du Seigneur soit détruit. Cette recherche de l'unité n'a pas pour but d'atteindre à une grande efficacité pratique et d'édifier un front commun contre des ennemis communs, mais bien de rester fidèle au Roi dont le Royaume ne peut être divisé contre lui-même » (Éd. française, Genève, 1948, p. 126).

Depuis lors, ce thème a été repris beaucoup de fois. On en a même tellement parlé déjà qu'il ne pourra sans doute à lui seul épuiser la matière de l'Assemblée de Ceylan. Mais nous savons qu'il est inscrit au programme, et c'est la raison pour laquelle, même dans nos milieux, les théologiens l'étudient.

Il avait fait l'objet de la conférence consultative d'Arnoldshaim tenue du 5 au 8 juillet 1956, qui avait, sous l'impulsion du conseil œcuménique, considéré les fondements bibliques de « La Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde » (cfr Istina, 1956, 4, pp. 471-479). *Le R. P. Cambier répond en grande partie, dans les pages qui suivent, aux questions posées alors, en les ramenant à leur double principe, la Création et la Rédemption.*

La Seigneurie du Christ sur son Église et sur le monde

D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Les affirmations concrètes de la seigneurie du Christ se trouvent dans tous les écrits du Nouveau Testament. Nous savons, cependant, que, dans la pensée de saint Paul, tout le donné révélé s'est ordonné autour de la Personne de Jésus, invoquée sous le nom du Seigneur Jésus-Christ. C'est donc chez saint Paul que l'on doit s'attendre à trouver l'élaboration théologique de la notion « seigneurie du Christ ». C'est pour cela que, sans négliger de signaler des lignes parallèles ou parfois des vues complémentaires prises dans d'autres documents néotestamentaires, nous pensons pouvoir nous tenir principalement aux explications fondamentales de saint Paul sur cette valeur chrétienne.

Cette situation de fait nous donne l'avantage, — et il est grand à nos yeux, — de ne pas mêler des courants différents de pensée, pour en faire, dans un ensemble qui parfois peut sembler heureux à certains esprits, un exposé théologique qui ne représente plus tout à fait les nuances propres des auteurs du Nouveau Testament. Or, c'est bien la notion de seigneurie du Christ dans le Nouveau Testament que nous désirons exposer, et non pas celle que nous aurions sans doute empruntée au Nouveau Testament, puis colorée et complétée par des centres d'intérêt nouveau.

Nous voulons nous borner, dans ce premier stade de l'étude sur la seigneurie du Christ, — le stade exégétique, fondamental au sens que le mot emprunte à « fondement », — à dégager la pensée des auteurs du Nouveau Testament et tout particulièrement, pour la raison déjà énoncée, celle de saint Paul. Pour ce faire, il sera utile, pensons-nous, de relever d'abord les textes de l'Ancien Testament qui auront influencé la formulation des

auteurs du Nouveau Testament, ainsi que le sens général de ces textes qui y sont repris ou adaptés ; cela nous permettra sans doute de recueillir déjà quelques indications sur la signification du thème que nous étudions. Ensuite il conviendra d'examiner rapidement les passages importants du Nouveau Testament et surtout ceux de la littérature paulinienne, qui ont trait à la seigneurie du Christ. Nous aurons ainsi dégagé les données fondamentales qui nous permettront de décrire la seigneurie du Christ d'après le Nouveau Testament et de préciser comment la seigneurie du Christ doit être acceptée par tous les hommes et surtout par les fidèles du Seigneur Jésus.

I. L'affirmation de la Seigneurie du Christ dans les textes.

a) *Quelques textes importants de l'Ancien Testament.*

Les textes que nous allons citer ne sont pas le principal fondement de la théologie du Nouveau Testament sur le point précis qui nous intéresse ; mais les auteurs inspirés du Nouveau Testament y ont lu l'affirmation de la seigneurie du Christ prédite et proclamée prophétiquement ; ces textes ont joué un rôle important dans le développement de la notion de la seigneurie du Christ Jésus, en leur donnant une base inspirée et une expression littéraire.

Relevons d'abord le ps. 110 (109), 1 :

Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου. Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,
Ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐκθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.

(Le Seigneur a dit à mon Seigneur : « Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je réduise tes ennemis à être l'escabeau de tes pieds »).

On retrouve le texte à deux endroits de la trame évangélique synoptique : Mt., *22*, 44 et parallèles ; Mt., 26, 64 et parallèles. Le premier texte se trouve chez les trois, avec des divergences dans l'utilisation ; on les rencontre chez nos trois auteurs dans un même contexte littéraire, au point culminant de la dernière section de controverse dans la narration évangélique : après avoir répondu aux questions des scribes, des Pharisiens, des

Sadducéens, Jésus à son tour pose une question qui devait paraître mystérieuse à ses auditeurs et qui voulait suggérer la grandeur mystérieuse de la personne du Messie. Dans le second passage évangélique, le psaume n'est pas cité littéralement, mais il est clairement utilisé, en même temps que Dan., 7, 13, un autre passage messianique, qui souligne la transcendance de la personne de Jésus : par ce recours au verset oraculaire de l'Ancien Testament, le Seigneur Jésus répondait à la question du grand-prêtre, et l'évangéliste rappelait aux fidèles la dignité de Jésus.

Dans Mc, 16, 16 et Act., 12, 34, le ps. 110, 1 veut exprimer la gloire du Seigneur Jésus ressuscité et monté au ciel. Le verset est clairement utilisé dans I Cor., 15, 25, dans Éphés., 1, 20 et Col., 3, 1 pour décrire la gloire du Seigneur ressuscité. La présentation de la puissance du Seigneur est encore appuyée, dans deux de ces trois textes, dans le contexte de I Cor., 15, 25 et dans Éphés., 1, 20 par la citation du ps. 8, 7 répétant l'idée de ps. 110, 1 b.

Nous ne serons pas étonné de voir notre verset, qui décrit la gloire céleste du Seigneur Jésus, cité six fois dans Hébr., une Épître qui nous présente Jésus dans la gloire céleste. Dans les six versets, le passage du psaume est utilisé pour décrire la gloire céleste du Seigneur Jésus, assis à la droite de Dieu : aux versets 3 et 13 du chapitre initial, l'auteur présente le Fils de Dieu dans sa gloire céleste ; Hébr., 8, 1 est un passage important parce que présenté comme un résumé de la description de Jésus par l'auteur ; 10, 12 sv., après avoir rappelé que le prêtre éternel nous a sanctifiés par son sacrifice unique, décrit la gloire céleste de Jésus-Christ, assis à la droite du Père. On retrouve en 12, 2 la même séquence, mort ignominieuse sur la croix — gloire céleste, celle-ci étant décrite de nouveau à l'aide de ps. 110, 1.

Un autre psaume qui a joué quelque rôle dans la présentation de la seigneurie du Christ dans le Nouveau Testament est le ps. 2 ; les deux premiers versets de celui-ci, décrivant les efforts inutiles des peuples qui s'opposent en vain contre le Seigneur Dieu et son Oint, ont été utilisés pour décrire les ennemis du Seigneur Jésus : ce sont les autorités juives liguées contre Jésus (Act., 4, 25-26) ou encore, dans Apoc., 6, 5 ; 9, 18 ; 17, 18 ; 19,

19, ce sont, dans une vision cosmique et eschatologique, tous les peuples qui s'opposent au triomphe du Seigneur Jésus. Dans I Cor., 15, 25, le passage du ps. 110, 1 b, « jusqu'à ce qu'il place tous ses ennemis sous ses pieds », qui est complémentaire et explicatif de ps., 2, 2, ne s'applique plus aux autorités temporelles mais aux Puissances célestes. Paul a transposé la lutte politique sur le terrain spirituel. Cette dernière remarque doit être soulignée.

Dans Apoc., 11, 15, la dernière partie de ps. 2, 2 est utilisée pour composer la proclamation de l'ange à la septième trompette ; celui-ci, comme on le sait, introduit les sept dernières plaies ; il prophétise le règne éternel de notre Seigneur Dieu et de son Christ.

Le ps. 2, 7 est cité implicitement (en même temps que Is., 42, 1) dans Mt., 3, 17 et parallèles, à l'occasion du baptême de Jésus et pour suggérer la grandeur de la Personne de Jésus ; la même grandeur, avec allusion au même événement et avec la citation du même texte, est rappelée plus clairement encore dans II Pe., 1, 17.

Nous retrouvons encore notre verset en trois autres endroits qui, tous trois, veulent rappeler la gloire du Seigneur Jésus, bien qu'avec des circonstances différentes ; ce sont Act., 13, 33, qui veut, par ce texte, affirmer que la promesse messianique faite aux Pères s'est accomplie par la résurrection du Seigneur Jésus ; le même texte veut prouver la filiation divine de Jésus en Hébr., 1, 5 comme aussi son sacerdoce éternel en Hébr., 5, 5 : dans les trois cas on nous présente le Fils de Dieu dans la gloire.

A côté de ces deux psaumes principaux qui sont employés dans le Nouveau Testament pour décrire la seigneurie du Christ, citons encore le ps. 102, 26, appliqué par Hébr., 1, 10 à Jésus : c'est le « Seigneur » Jésus qui a fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de ses mains.

Cette présentation de l'œuvre de la création qui fonde la seigneurie du Christ, nous la retrouvons encore dans d'autres textes de l'Ancien Testament qui ont une perspective théologique différente et sont formulés suivant un autre genre littéraire. Ce sont ceux que nous rencontrons dans la littérature sapientielle ; nous voulons parler des spéculations sur la sagesse

créatrice auxquelles des auteurs du Nouveau Testament ont rattaché des développements sur l'activité créatrice du Seigneur Jésus unie à celle de Dieu (le Père). Citons quelques passages, les plus célèbres. Prov., 8, 22 sv. raconte les origines et l'activité originelle de la sagesse : avant toute action de Dieu, la sagesse était auprès de Dieu, et elle assista à toute l'œuvre de la création. Dans Eccli., 24, 9-11, la même idée est développée, en poussant encore davantage la personnification littéraire de l'attribut divin. Ajoutons Sag., 9, 1 ; 7, 25-27.

Le passage des Proverbes, livre plus familier certes aux auteurs du Nouveau Testament est, aussi le seul dont nous puissions relever l'influence littéraire expresse. Ainsi Prov., 8, 22 : *Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (Le Seigneur m'a créée la première de ses œuvres en vue de sa création), (d'après la version des LXX), a servi à frapper un des nombreux titres que l'auteur de l'Apocalypse donne au Seigneur Jésus, au début des sept lettres envoyées aux Églises (Apoc., 2-3) : dans l'introduction de la septième lettre, le Seigneur Jésus est appelé : (*τάδε λέγει*)... *ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* (Voici ce que dit... le Principe de la création de Dieu) (Apoc. 3, 14).

Ce même texte de Prov. influence aussi Jo., 1, 3, où saint Jean rappelle l'activité créatrice du Verbe ; il en est de même du cantique christologique de Col., 1, 15-20 qui appelle le Christ *Πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (le Premier-né de toute la création) (v. 15). Le contenu de Prov., 8, 25-27 se retrouve sans doute au v. 17 du même cantique : *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* (Il existe, lui, avant toutes les créatures, et toutes ont leur cohésion en lui).

Sag., 9, 1 invoquant Dieu lui dit : « Toi qui as fait toutes choses par ta parole » ; le verset a certainement influencé la présentation que fait saint Jean du Verbe de Dieu associé à la création de Dieu, dans Jn., 1, 3 : *Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* (Tout a été créé par lui) ; ou encore celle de saint Paul dans I Cor., 8, 6 : *Εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα,* (Un seul Seigneur Jésus Christ par qui tout a été créé) et celle d'Hébr., 2, 10 [1].

1. C'est la théologie que nous trouvons aussi dans *Gen.*, 1 (tout est créé par la parole de Dieu) et dans l'hymne qu'est le ps. 33, au verset 6).

Un dernier passage mérite d'être signalé : Sag. 7, 25-27, où la sagesse est dite resplendissement de la lumière éternelle, un miroir et une image de Dieu. Il a peut-être influencé le début de la description du Christ de Col., 1, 15-20, où le Seigneur Jésus est appelé *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (L'image du Dieu invisible).

Nous retrouvons dans II Cor., 4, 4 l'expression *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ* (Lui qui est l'image de Dieu), appliquée au Christ où tout comme dans le passage de Sag., on parle de reflet de lumière : *εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν του εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* (Pour qu'ils ne contemplent pas la splendide lumière de l'évangile de gloire du Christ).

Il faut surtout relever l'influence de notre passage sapientiel sur l'hymne christologique, au début de l'Épître aux Hébreux, où le Fils de Dieu est appelé *ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης* (Il est le reflet de la gloire de Dieu) (cfr. dans Sag. 7, 26 : *ἀπαύγασμα... φωτὸς ἀϊδίου* (reflet... de la gloire éternelle).

Nous avons ainsi constaté, dans les formules de l'Ancien Testament que nous avons relevées, une double tendance doctrinale : des formules ont servi à évoquer la dignité messianique mystérieusement divine du Seigneur Jésus, d'autres ont rappelé son activité créatrice unie à celle de Dieu. Il est important de constater que les deux lignes sont tracées dans une perspective religieuse : ce n'est pas un règne temporel que Dieu et son Oint exercent sur les peuples, ce n'est pas une domination « profane » qui ressort de la création. On peut faire la même remarque au sujet de la manière dont Dieu-Yâhweh est présenté à ses fidèles et à toutes les nations comme leur Seigneur ; de fait, Yâhweh est le Seigneur de tous parce qu'il a fait toutes choses ; et il est plus spécialement le Seigneur de son peuple à cause de son alliance avec lui ; la prédication et les promesses universalistes des prophètes prévoient que le second motif, celui de l'alliance, de l'élection, vaudra plus tard pour tous les peuples, appelés eux aussi à former le peuple de l'alliance.

La doctrine de Dieu, maître de toutes choses parce qu'il a créé toutes choses, est une ligne que nous retrouvons surtout dans les pages sapientielles de l'Ancien Testament. Il y a une autre ligne : le peuple élu doit servir fidèlement le Dieu de

l'Alliance ; cette seconde ligne qui rappelle aux fidèles la seigneurie de Dieu est plus fréquemment rappelée dans l'ensemble des livres saints et à toutes les époques de l'histoire du salut ; celle-ci en effet est précisément l'histoire de l'élection divine, de son Alliance. Abraham doit fidélité au Seigneur qui l'a choisi ; le peuple doit fidélité au Roi-Messie qui viendra pacifier toutes choses. Dieu viendra rappeler à Israël : « vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » ; cette alliance divine est présentée avec une perfection et une intériorité remarquables dans Jérémie, 31. Cette alliance de salut appelle la fidélité du peuple élu : il doit reconnaître Yâhweh comme son seul Seigneur.

La double ligne, dans l'Ancien Testament, de Dieu créateur de toutes choses et qui veut être reconnu comme maître souverain, de Dieu auteur d'une alliance de salut et qui exige la fidélité du peuple élu, cette double ligne débouche dans la seconde période de l'histoire sainte et s'affirme dans le Christ Jésus. De fait, le Nouveau Testament nous présente Jésus, et comme intermédiaire dans l'œuvre de la création, et comme médiateur de l'œuvre de la rédemption : c'est par le Fils que Dieu a fait toutes choses, c'est par son Fils, le Seigneur Jésus, que Dieu a voulu nous sauver.

b) *Quelques textes fondamentaux du Nouveau Testament.*

I Cor., 15, 23-28. — Ce texte développe une seule raison du règne du Christ, celle de sa résurrection. Le Christ est appelé ἀπαρχή, prémices des ressuscités, avec cette signification causative qui exprime l'efficience du Christ : les autres morts ressusciteront aussi, à cause du Christ. Au jour de la résurrection, toutes les puissances hostiles au règne du Christ, et tout particulièrement le péché, seront anéanties. Il faut remarquer l'opposition entre les puissances du mal et le Christ : cela montre assez clairement, pensons-nous, que la perspective du règne du Christ sur ses fidèles est uniquement religieuse. Quand tout lui sera soumis, il se soumettra lui aussi au Père qui avait mis toutes choses à ses pieds, afin qu'ainsi le règne universel de Dieu soit parfait.

On peut rappeler Rom., 5, 17 : par le seul Jésus-Christ les

fidèles règnent pour la vie (comme autrefois régnait la mort par le péché d'un seul) ; comme le dit l'auteur, quelques versets plus loin, il s'agit du règne de la « grâce », du don de Dieu et du Christ (Rom., 5, 21) : la perspective est uniquement religieuse.

I Cor., 8, 6. — Ce verset résume d'excellente façon la science que le fidèle doit avoir de la place et du rôle du Seigneur Jésus sur toutes choses et en particulier sur ses fidèles : on nous y indique la double origine de la seigneurie du Seigneur Jésus-Christ, celle-ci étant située dans ses relations avec le Père de qui tout procède et vers qui tout doit retourner. De fait, si nous savons qu'il y a un seul Dieu de qui proviennent toutes choses et vers qui nous, les fidèles, nous allons, nous savons aussi que cela ne se fait que par le seul Seigneur Jésus-Christ ; en effet, toutes choses qui viennent du Père ont été produites par le Seigneur Jésus ; et nous, les fidèles de Dieu et du Christ, c'est par le Christ Jésus — par sa mort rédemptrice, — que nous retournons à Dieu. Ainsi, Jésus est bien le « seul Seigneur » et à cause de la création par laquelle il a orienté toutes choses vers Dieu, et à cause de sa rédemption par laquelle il a réconcilié toutes choses avec Dieu pour les amener à nouveau à Lui. Cela se réalise pour tous ceux qui le veulent, pour tous ceux qui acceptent par la foi, dans le baptême, l'œuvre de la rédemption du Seigneur Jésus.

Phil., 2, 6-11. — Nous aimons distinguer, suivant le sens et le rythme, deux strophes dans ce cantique célèbre : les trois premiers versets (6-8) rappellent l'humiliation du Christ et son obéissance offerte à Dieu ; les trois derniers versets (9-11) proclament son exaltation et la gloire donnée à Dieu ; dans le dernier membre du premier couplet, « jusqu'à la mort de la croix », « la mort » rappelle l'humiliation du Christ qui vient d'être décrite, et « la croix » annonce l'exaltation dont parle la suite du cantique. On sait fort bien qu'Is. 52, 13-53, 12 a inspiré notre cantique, à moins qu'un cantique de la communauté primitive, influencé par l'hymne de l'Ancien Testament, n'ait été repris, ou mieux, adapté par saint Paul ; le chant de l'Ancien Testament est plus descriptif, celui de saint Paul plus théolo-

gique. La perspective eschatologique est évoquée par la mention de la triple sphère d'adorateurs du Christ : au ciel, sur terre et dans les enfers ; il y a une allusion implicite aux puissances, dont saint Paul parle davantage dans les épîtres de la captivité ; ces puissances définitivement soumises au Christ indiquent que nous sommes arrivés à la fin des temps (I Cor., 15, 26 ; cfr Apoc. 20, 14 ; 21, 4), à la période définitive de l'histoire du salut ; le futur ἐξομολογήσεται confirme aussi la coloration eschatologique.

Cette dernière perspective nous invite à nouveau à comprendre la proclamation de la seigneurie du Christ dans une orientation religieuse. C'est d'ailleurs bien le sens obvie de l'hymne lui-même : le Fils de Dieu s'est incarné dans l'humilité d'une nature humaine, et son obéissance au Père lui vaut, en tant que Jésus Christ, Fils de Dieu devenu homme, les honneurs divins ; il sera proclamé Seigneur (κύριος), pour que gloire soit rendue au Père (εἰς δόξαν θεοῦ Πατρός). Ce plan divin a cette conséquence religieuse importante que nous glorifions mieux le Père.

Col., 1, 15-20. — Cet hymne comprend aussi deux couplets, bien marqués chaque fois par l'articulation « ὅς ἐστιν ... », le début du verset 18 introduisant l'idée développée dans la seconde strophe. Le mouvement et le contenu de l'hymne est préparé dès la charnière « Διὰ τοῦτο ... » qui annonce les raisons de prier et de remercier Dieu. L'hymne est directement introduit par l'action de grâces au Père (εὐχαριστοῦντες τῷ Πατρί) parce qu'Il nous a fait passer dans le camp lumineux (ἐν τῷ φωτί) des saints (τῶν ἁγίων) ;

lui qui (ὅς : le Père...) nous a arrachés à la puissance de la ténèbre pour nous faire passer dans la lumière du royaume de son Fils bien-aimé (v. 13) : avant de décrire, dans l'hymne, le Fils souverain, saint Paul rappelle encore une fois notre bénéfice d'être les sujets de son royaume : à cause du Christ (ἐν ᾧ) nous possédons la rédemption et la rémission des péchés ;

lui qui (ὅς : le Fils de Dieu) est l'image de Dieu, il est le premier-né de la création par qui absolument toutes choses ont été créées et en qui toutes choses ont consistance (συνέστηκεν) ;

et il est aussi la tête de son Église ; ce dernier membre de phrase introduit la seconde strophe ;

lui qui (ὅς : le Fils de Dieu) est le premier ressuscité à la vie, il est le principe de toute vie ; et il prend la tête de toutes choses parce que c'est lui qui a réconcilié toutes choses avec le Père ; c'est lui qui leur a rendu la paix par sa mort rédemptrice.

L'hymne proclame la double raison de la seigneurie du Christ et parce qu'il est l'intermédiaire du Père dans la création de toutes choses, et parce qu'il est le médiateur dans la réconciliation et la pacification de toutes choses avec le Père.

Rappelons, à propos des mots « ἀρχή » et « κεφαλή » exprimant la puissance et la seigneurie de Jésus, que, dans le Nouveau Testament, le mot « ἀρχή » présente le Christ comme le principe de la création (Apoc., 3, 14), le principe de la révélation (Jn, 8, 25), le principe de la rédemption (Col., 1, 18), le principe de la résurrection des morts (I Cor., 15, 20) ; que le mot « κεφαλή » nous dépeint le Christ comme chef de toute l'humanité créée dans I Cor., 11, 3, comme chef de son Église dans Col., 1, 18 ; 2, 10, 19 ; Éphés., 1, 22 ; 4, 15 ; 5, 23 ; une troisième série de textes — « κεφαλή » — utilise le sens messianique du ps. 118 (117), 22 (la pierre angulaire rejetée par les bâtisseurs) dans Mt., 21, 42 et Act., 4, 11. On le voit, le Christ est « principe » et « tête » de notre orientation vers Dieu et de notre réconciliation avec Dieu.

I. Tim., 3, 16. — Le petit hymne, composé de six stiques, présente la vie du Christ et indique la signification religieuse de l'être céleste apparu dans la chair, c'est-à-dire comme homme parmi les hommes, annoncé aux nations pour qu'elles aient foi en lui, l'être céleste sanctifié par l'Esprit, contemplé par les anges et élevé en gloire. Le mystère de bonté divine est que la seigneurie glorieuse du Christ, contemplée dans le ciel, doit être prêchée et acceptée en foi par les hommes. Ce qui est demandé aux nations c'est de donner leur foi au Seigneur Jésus.

Hébr., 1, 1-4. — Le couplet christologique qui ouvre l'Épître aux Hébreux nous présente le Christ comme dernier et parfait révélateur de Dieu (1, 1-2 a). Il est établi héritier de toutes

choses, lui par l'intermédiaire de qui Dieu a fait les mondes (« les siècles »). En d'autres mots, il est le Seigneur (« héritier ») de toutes choses à cause de son rôle dans la création ; c'est le premier fondement de sa seigneurie.

Or, le Fils qui est le reflet du Père portant toutes choses par sa parole puissante a réalisé la purification du péché, et il siège à la droite de la Majesté divine : c'est la seconde raison pour affirmer sa seigneurie.

L'auteur peut terminer sa louange christologique en concluant que le Fils a hérité un nom au-dessus de celui des anges (on pense à Phil., 2, 9). Ce qui fait que les anges l'adoreront (Hébr., 1, 6 b) et que le trône du Fils sera établi à jamais (1, 8 a). Les affirmations par lesquelles les auteurs de l'Ancien Testament avaient célébré la toute-puissance du Seigneur Dieu, Hébr. les reprend pour décrire la royauté et la puissance du Christ sur toutes choses (Hébr., 1, 5-12 ; 2, 7-10) ; ce procédé sera encore employé par Hébr. en d'autres passages de l'Épître : c'est une manière de souligner le culte d'adoration et de louange mérité par Jésus, c'est-à-dire le sens religieux dans lequel nous avons à reconnaître sa seigneurie.

Jn., 1, 3-4. — Tout a été fait par le Verbe de Dieu (cfr Sag., 9, 1 b) et c'est en lui que toutes choses étaient vie : l'orientation vers Dieu était pour les hommes comme une lumière ; ainsi donc, le Fils de Dieu avait mis l'orientation vers Dieu dans toute la création.

Les hommes auraient dû comprendre cette première intervention religieuse du Fils ; mais les hommes ne la virent pas et s'enfoncèrent dans leurs ténèbres (cfr une ligne analogue dans Rom., 1, 19-22). C'est dans ces ténèbres que le Christ a paru, venant, par une seconde intervention, montrer la lumière de Dieu dont il était le témoin. Ceux qui l'acceptèrent par la foi reçurent le pouvoir de devenir enfants de Dieu.

Jn., 18, 33-37. — Au moins encore un deuxième passage de saint Jean est à signaler : la proclamation par Jésus de sa royauté, et surtout le sens que le Christ nous demande d'accorder à cette royauté. « Tu le dis, réponds Jésus à Pilate, je suis roi » ;

et l'équivoque n'est pas possible : « Mon royaume n'est pas de ce monde ». Ce monde opposé à l'autre, au monde à venir, c'est sans aucun doute le monde temporel, profane. Lc., dans le procès devant Pilate, veut donner la même impression : Pilate reconnaît l'inanité du grief (une royauté de ce monde et de caractère révolutionnaire contre César) porté contre le Christ par le Sanhédrin.

Apoc. — Disons, pour finir, quelques mots sur la seigneurie de Jésus-Christ dans l'Apocalypse. Ici aussi on retrouve une brève mention du rôle du Seigneur Jésus dans la création ; de fait, un des titres de Jésus comprend l'appellation « le principe de la création de Dieu » (Apoc. J., 3, 14). Mais c'est surtout le Rédempteur, celui qui a racheté ses fidèles par son sang, qui est acclamé comme Roi et Seigneur. Le règne du Seigneur Dieu et de son Oint sera un règne éternel (11, 15) ; les rois de la terre qui se sont faits les alliés de la « bête » ont été vaincus par le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois (17, 13 sv.). La seigneurie de Jésus est aussi évoquée dans un contexte encore plus parlant, à l'occasion des préparatifs de la gigantesque bataille eschatologique rapportée au chap. 20. On nous décrit le triomphateur final, le Messie, sous les traits du cavalier blanc. Le manteau rougi de sang indique assez le thème de la rédemption (19, 16) : c'est une manière insistante d'exprimer la puissance de sa seigneurie et de sa royauté. La description de la bataille finale sera reprise sous d'autres images, au chapitre suivant, et elle se terminera par la défaite et la mort de Satan et de tous les ennemis de Dieu et de son Christ. L'Apocalypse insiste sur ce fait consolant que tous les fidèles du Christ seront associés à son règne éternel ; c'est pourquoi ces derniers sont invités par l'Esprit à souhaiter l'établissement complet et définitif de la seigneurie de Jésus (cfr *22*, *20*).

Nous ne nierons pas cependant que la perspective eschatologique de l'Apocalypse ne donne une certaine coloration politique à la victoire finale du Seigneur Jésus : ses fidèles ont refusé de servir les rois de la terre pour se soumettre à Jésus, le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois. — Ce n'est pas le lieu, pensons-nous, de déterminer la valeur de cette affirmation : si c'est une

vérité religieuse à tenir en foi, ou, au contraire, une perspective qui est bien celle de l'hagiographe, mais qui ne commande pas pour autant l'attitude religieuse fondamentale des fidèles.

Après la lecture de ces textes, et avant de passer à la description de la seigneurie de Jésus, nous voudrions souligner la perspective générale qui se dégage de cet ensemble. Nous avons été frappé par la manière dont les auteurs du Nouveau Testament ont utilisé les textes de l'Ancien Testament ; ces textes ont sans doute influencé le développement de leur pensée au sujet de la seigneurie du Christ et ils les ont aidés à la formuler.

Or, nous voyons que même le ps. 110, 1, un texte messianique caractéristique de l'Ancien Testament et qui n'exclut pas un règne temporel du Messie, est repris par les auteurs du Nouveau Testament pour exprimer le mystère divin de la Personne de Jésus (les évangiles), la gloire de Jésus ressuscité (évangiles, Actes, Paul) ; parfois Dan., 7, 13 souligne encore la transcendance du Seigneur Jésus exprimée par le ps. 110, 1.

Le ps. 2, 1 sv. proclamant l'inanité des efforts des ennemis du Seigneur, est appliqué aux ennemis religieux de Jésus, durant sa vie sur terre ; il est encore appliqué à tous les peuples du monde qui s'opposent au triomphe religieux du Seigneur Jésus ; mais pour Paul, I Cor., 15, 25, c'est aux Puissances célestes qu'il est appliqué ; de même le ps. 2, 7 souligne la transcendance de la Personne de Jésus, la gloire du Ressuscité, sa filiation divine, son sacerdoce éternel : toutes valeurs religieuses

En somme, chaque fois qu'il est question de seigneurie dans les textes de l'Ancien Testament appliqués dans le Nouveau à la Personne de Jésus, on ne veut pas indiquer par là un règne temporel historique ; ce dernier élément nous paraît appartenir à l'expression littéraire du message divin ; il exprime, sous des formes plus accessibles à ceux à qui s'adresse la révélation, l'idée religieuse de la domination de Dieu et de son Oint sur les peuples du monde : cet élément est analogue à l'involucre littéraire qui présentait le Messie sous les couleurs d'un roi juif tout puissant et victorieux.

La perspective uniquement religieuse apparaît plus clairement peut-être dans les formules frappées directement par les auteurs du Nouveau Testament et surtout dans les épîtres pauliniennes,

nous l'avons assez fait remarquer dans la lecture des textes : Juifs comme Gentils doivent donner leur foi religieuse au Seigneur Jésus pour être sauvés ; nous avons à reconnaître au Christ une puissance et un nom divins, à proclamer sa seigneurie dans un sens religieux. Cette interprétation est tout aussi appuyée chez saint Jean ; nous lisons, dans le quatrième évangile, que le Christ est toujours auprès du Père, depuis la création ; qu'il est venu raconter le Père et révéler son royaume qui n'est pas de ce monde. Dans l'Apocalypse, nous admirons la description du triomphe final du Christ ; à ce triomphe seront associés les fidèles de l'Agneau, ceux qui n'auront pas accepté de pactiser avec la Bête : tout cela ne se comprend que dans une perspective purement religieuse.

Quand nous parlerons de la seigneurie du Christ, nous entendons donc bien qu'il s'agit d'une domination extraordinaire, divine, que le Père confie à son Fils devenu l'un des nôtres, mis à mort et glorieusement ressuscité ; cette seigneurie appartient au seul Christ, et son culte et son service sont d'ordre religieux, ou mieux peut-être d'ordre « spirituel », en donnant à ce mot toute la profondeur théologique que suggère le rappel de l'action de l'Esprit-Saint dans l'Alliance nouvelle [1].

II. La description de la Seigneurie du Christ.

Après avoir relevé l'affirmation et la signification fondamentale de la seigneurie du Christ, nous allons maintenant en décrire la notion plus en détail. Nous en marquerons principalement l'origine ; nous en confirmerons le sens fondamentalement religieux, spirituel, déjà relevé plus haut ; pour appuyer encore ce dernier point, nous préciserons la place du Seigneur Jésus par rapport à Dieu (le Père) ; nous verrons que la seigneurie du Christ, tout comme la souveraine domination de Dieu, s'étend à tous ; nous indiquerons, pour finir, la manière dont Jésus exerce sa seigneurie sur l'Église.

1. Ceci soit dit en tenaut compte de la remarque placée à la fin de la présentation des textes de l'Apocalypse (p. 390).

1. *Origine de la seigneurie du Christ.*

a) *La Résurrection du Seigneur.* — Le texte fondamental qui, dans saint Paul, nous précise l'origine de la seigneurie du Christ est sans doute celui de Rom., 1, 4 : Jésus-Christ a été établi notre Seigneur, en puissance de nous sanctifier selon l'Esprit, à partir de sa résurrection des morts ; c'est ce que confirme le cantique christologique de Phil., 2, 6-11 : la seigneurie du Christ lui a été donnée par Dieu à la suite de sa mort par obéissance ; Dieu l'a exalté et lui a donné un nom au-dessus de tout nom, un nom mystérieux qui exalte sa seigneurie sur toutes choses ; tout cela est à la gloire du Père, puisque, après que toutes choses seront placées à ses pieds, le Seigneur Jésus en fera hommage à Dieu qui sera ainsi glorifié pleinement en toutes choses (I Cor., 15, 28).

Rom. nous le dit aussi : confesser que le Christ est Seigneur, équivaut à croire que le Père l'a ressuscité d'entre les morts (Rom., 10, 9) ; accepter cette seigneurie du Christ et la foi en la résurrection, ce qui est la même chose, c'est le salut (même verset).

C'est ce que nous lisons encore en Éphés., 1, 20 : en ressuscitant le Christ Jésus, le Père l'a placé à sa droite dans les cieux, au-dessus de toutes les puissances de ce monde et du monde futur ; il a mis toutes choses sous son empire (= à ses pieds) et il l'a établi tête de son Église. Saint Paul, comme Juif et Pharisien, aurait pu prétendre avoir quelque assurance d'être sauvé ; il avait des avantages dont il aurait pu se targuer pour se persuader qu'il glorifiait et honorait Dieu ; il fait fi de tout pour « connaître » le Seigneur Jésus, *connaître la puissance de sa résurrection*, et obtenir lui aussi, la résurrection d'entre les morts ; cette connaissance produit l'union au Seigneur ressuscité par la reconnaissance complète de sa seigneurie, qui s'origine dans sa résurrection ; c'est la puissance manifestée dans la résurrection du Christ qui manifeste sa seigneurie et qui la fait admettre en foi par les fidèles et donne à ceux-ci de rejoindre le Seigneur Jésus par leur résurrection (cfr Éphés., 3, 2-11). Le Seigneur Jésus, en effet, veut que toute notre vie soit à lui (« soit que nous vivions, soit que nous mourrions, nous appartenons au Seigneur » Rom.,

14, 8 b) : « car c'est pour obtenir cela que Jésus mourut et est revenu à la vie (= est ressuscité), pour être le Seigneur des morts et des vivants » (Rom., 14, 9). La formule « il fut mort et il est redevenu vivant » exprime assez clairement la mort et la résurrection du Seigneur Jésus, et celles-ci sont le moyen choisi par le Père pour établir la seigneurie de Jésus sur tous les hommes.

b) *Le Seigneur dans la création.* — Notre être nouveau, par le salut apporté par le Christ et accepté en foi, peut être appelé *une création nouvelle* de Dieu et en même temps du Christ : « nous sommes l'œuvre de Dieu », (« ποίημα » = fabrication ; il s'agit ici de la création nouvelle, de la rédemption), crées par l'intermédiaire du Christ Jésus (je traduis ainsi le « ἐν » grec = *beth* sémitique) (cfr Éphés., 2, 10). « Créés dans le Christ » du texte est une expression originale qui désigne ici notre rédemption et vivification par la mort et la résurrection du Christ. Après la première création gâchée par le péché, Dieu, toujours par l'intermédiaire de son Fils, en établit une autre. Il est intéressant de relever ici la trace de l'unité du plan de Dieu. Nous avons été créés pour marcher dans la sainteté suivant les voies de Dieu ; après l'épisode du péché, épisode qui appartient en propre aux hommes, il y a une nouvelle intervention divine et qui, suivant toujours la même unité du dessein divin qui, lui, est sans repentance, prend de nouveau le Fils comme intermédiaire dans l'œuvre de la création nouvelle. Il semble qu'une fois de plus, comme dans le cas du péché d'origine (cfr Rom., 5), saint Paul raisonne en partant de la seconde période du salut. De même qu'il part de l'œuvre de la rédemption du Christ pour en rapprocher l'œuvre du premier Adam, de même ici il part de la création nouvelle pour en rapprocher la première création ; cette ligne ne doit pas lui être propre ; et on retrouve cette première orientation religieuse de l'humanité, à cause du rôle ministériel du Christ dans la création, dans Hébr. et dans Jn. Nous voulons l'indiquer brièvement, en soulignant ce que nous avions relevé au cours de la lecture des principaux textes du Nouveau Testament. C'est ainsi que Col., 1, 15 rappelle que Christ est le premier-né de la création, que par le Fils de Dieu

absolument toutes choses ont été faites ; et en lui toutes choses ont consistance. Hébr., 1, 2 rappelle aussi le rôle du Fils de Dieu dans la création : il est l'héritier de toutes choses puisqu'aussi bien c'est par lui que Dieu a fabriqué les mondes (= les siècles).

A la fin du premier siècle, saint Jean reste fidèle à la même tradition : tout a été fait par le Verbe de Dieu qui a mis ainsi une orientation vers la vie, vers la lumière. La venue sur terre du Fils continue le plan de Dieu, ou plutôt le reprend après l'épisode du péché.

Il y a eu une première création « dans » (= par l'intermédiaire de) le Christ ; l'épisode du péché était transitoire comme transitoire était la préparatoire pédagogique de la Loi (cfr Gal., 3, 24 sv.). Le péché est venu retarder le règne de Dieu et de son Fils dans le monde, et, en prolongeant la pensée de saint Paul, on pourrait sans doute ajouter : «nos péchés actuels», la non-acceptation du Christ comme Seigneur, retardent la réalisation parfaite de la seconde période de l'histoire du salut.

Retenons qu'à la création de toutes choses par Dieu par l'intermédiaire du Fils, au commencement, correspond la « nouvelle création » (cfr II Cor., 5, 17 ; Gal., 6, 15). Il est normal que le Nouveau Testament qui nous révèle les choses de Dieu dans leur seconde période historique, dans la période de l'accomplissement, parle avant tout de la « nouvelle création » par le Christ, c'est-à-dire de sa mort et résurrection rédemptrice, cause de la création nouvelle soumise au Seigneur Jésus. Nous avons dès lors à reconnaître par la foi, — foi qui, selon le plan divin, débouchera sur les bonnes œuvres (cfr Éphés., 2, 10), — la force de la résurrection du Christ Jésus (Phil., 3, 10).

Ainsi, dans les livres inspirés, il y a deux périodes pendant lesquelles s'affirment, et d'une façon différente, la seigneurie du Christ. Pendant la première période, une seigneurie est exercée de fait par Jésus sur toutes choses, à cause de son rôle affirmé par les Écritures dans la création : la création a été orientée par lui vers Dieu, à la louange de Dieu ; pendant la seconde période la seigneurie est exercée plus profondément, à cause de la rédemption, qui établit des relations personnelles nouvelles entre Dieu et son Christ, d'une part, et, d'autre part, tous les hommes et particulièrement les élus. En tout cas, dans le plan

de Dieu, tout nous vient par le Seigneur Christ, tout se centre sur lui, dans la création et la rédemption.

2. *Le sens religieux de la seigneurie du Christ.*

Nous avons rappelé plus haut le cantique christologique de Col., 1, 15-20. Il est introduit par Col., 1, 12-14 qui nous parle de l'œuvre du Père en notre faveur : le Père nous a rendus capables de partager le sort des saints dans la lumière ; de fait, le Père nous a fait entrer dans le royaume de son Fils bien-aimé, où nous recevons rédemption et rémission des péchés. C'est après avoir rappelé l'œuvre du Père par le Seigneur Jésus, que saint Paul entonne le cantique en l'honneur du Christ, l'intermédiaire dans la création de toutes choses et le médiateur dans la rédemption universelle. Le sens religieux de la seigneurie du Christ, préparé par cette introduction, est encore souligné aussitôt après le cantique de la même épître : le résultat de l'œuvre du Christ est que nous sommes réconciliés par sa mort rédemptrice et établis devant lui (cfr « dans son royaume » de 1, 13) « saints, parfaits (= sans défaut), irréprochables » (Col., 1, 22). D'ailleurs, dans Éphés., 4, 5, saint Paul place son exclamation « un seul Seigneur ! » dans un ensemble de valeurs religieuses et qui se résument dans l'esprit de charité qui nous rattache tous au seul Seigneur Jésus et au seul Dieu, Père de tous. Il est clair que l'acceptation de la seigneurie du Christ commande une vie religieuse digne de notre vocation (Éphés., 4, 1 sv.). La reconnaissance de la seigneurie du Christ ne peut d'ailleurs se faire que par l'Esprit (I Cor., 12, 3), qui habite en nous par la foi : c'est bien là insister sur le fait que la seigneurie du Christ doit s'interpréter dans un sens religieux, sans y introduire aucune idée de pouvoir politique, temporel.

C'est une seigneurie qui est attribuée au Christ à cause de son obéissance au Père, et parce qu'il a rempli son rôle de serviteur (cfr l'influence de la figure du Serviteur Souffrant d'Is., 53 sur le cantique de Phil., 2, 6-11) ; le Seigneur Jésus est venu, non pour être servi mais pour servir (Mt., 20, 28), et ce reflet de la Personne divine de Jésus a été bien marqué par saint Paul, au début de

I Cor., 12, 4-6. Tout cela constitue encore une indication claire de la perspecrive religieuse dans laquelle nous avons à considérer la seigneurie du Christ Jésus. Pour finir ce point, rappelons encore ici que le jugement a été remis au Fils : le jugement de condamnation sera la vengeance du Seigneur, pour ceux qui n'auront pas reconnu la seigneurie de Jésus.

3. *Le Seigneur Jésus et Dieu.*

Le culte du Seigneur Jésus s'adresse à sa Personne comme à une Personne divine, souvent mise en parallèle avec le Père, ou encore avec l'Esprit de Dieu. Ce rapprochement est déjà inclus dans la proclamation de la seigneurie du Christ et dans l'indication de son origine. Quand saint Paul parle des dons qui viennent par le Seigneur Jésus à nous, ses fidèles, il place habituellement l'action du Seigneur Jésus à côté de celle de Dieu (= le Père). L'énoncé le plus théologique est peut-être celui de I Cor., 8, 6 ; mais, sous une formulation plus concrète, les énoncés de ce genre sont assez fréquents ; par exemple, dans les adresses des épîtres, pour nous dire que la paix et le don nous viennent du Père et du Seigneur Jésus (cfr I Thess., 1, 1 ; II Thess., 1, 2 ; I Cor., 1, 3 ; II Cor., 1, 2 ; Rom., 1, 7 ; Éphés., 1, 2 ; Phil., 1, 2) ; parfois on ajoute une précision, suivant le schéma habituel chez saint Paul : les dons nous viennent, en effet, du Père par le Fils (Gal., 1, 1b). Ces formules se retrouvent aussi en finale des lettres, dans la même association avec le Père : II Cor., 13, 13 (*χάρις*, *ἀγάπη* et la *κοινωνία* du Saint-Esprit) ; Éphés., 6, 23 (*εἰρήνη*, *ἀγάπη*, *πίστις*). L'association intime entre le Seigneur-Christ et le Père (= Dieu), se voit soulignée dans les hymnes christologiques déjà cités : Phil., 2, 6-11 et Col., 1, 15-20. On la rencontre encore dans la description du don du salut, dans Rom., 5-8. Rappelons Rom., 5, 1 (la paix auprès de Dieu à cause du Christ), Rom., 5, 11 (joie en Dieu à cause du Christ qui nous a donné la réconciliation), Rom., 6, 23 (la vie est un don de Dieu (= Père) qui nous vient par le Christ Jésus, notre Seigneur). Rom., 7, 25 (actions de grâce au Père qui, par Jésus-Christ, notre Seigneur, nous a arrachés à notre corps de mort) ; Rom., 8, 39 (nous possédons l'amour de Dieu par le Christ Jésus notre Seigneur). Mention-

nons encore, dans Hébr., 2, 5-10, que le Fils est présenté comme étant couronné d'honneur et de gloire et à qui tout est soumis : c'est par don de Dieu (Hébr., 2. 9 : *Χάριτι θεοῦ*) qu'il a goûté la mort pour notre salut, « Lui à cause de qui et par qui tout a été fait » (Hébr., 2, 10).

On parle aussi du Seigneur Jésus en rappelant que sa place est auprès du Père, à la suite de son rôle dans la première période du plan de salut de Dieu (au commencement, à la création), ou qu'elle est à la droite de Dieu (la célèbre session du Christ à la droite du Père), dans la seconde période du salut (la rédemption par la mort et la vie-resurrection du Christ). Ceci nous semble une confirmation de ce que nous disions précédemment : la seigneurie du Christ nous est présentée, dans les textes du Nouveau Testament, dans une perspective religieuse seulement.

4. « *Κύριος πάντων* » (Rom., 10, 12).

Le Christ est le Seigneur de toutes choses parce que toutes choses ont été créées par Lui (cfr l'ensemble des textes qui parlent de la création par l'intermédiaire du Fils, du Verbe) ; ainsi, en reprenant les paroles du ps. 24, 1, et en les appliquant au Christ, saint Paul nous prévient que la terre et tout ce qu'elle contient appartient au Seigneur (I Cor., 10, 26). Cela est doublement vrai à la suite de la rédemption opérée par le Christ ; car si, après le péché, toute la nature a été entraînée dans le désordre de l'homme, toute la création, à la suite de la rédemption du Christ Jésus, est ramenée à sa gloire première et elle attend, avec l'homme, l'avènement définitif (Rom., 8, 21). De fait, selon le mystérieux dessein de Dieu (*τὸ θέλημα*), le Christ récapitulera toutes choses en lui, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre (Éphés., 1, 10) : c'est-à-dire que tout l'univers doit être placé sous la puissance et la seigneurie du Christ Jésus. C'est ainsi que la même Épître aux Éphésiens continue : le Seigneur Jésus est placé au-dessus de toute principauté, puissance, vertu, seigneurie, et de tout autre nom qui se pourra nommer dans ce siècle-ci et aussi dans l'autre. Dieu a placé tout sous ses pieds, et il l'a constitué, au-dessus de tout, tête de son (= *τῇ*) Église qui est son corps (Éphés., 1, 21 ; cfr aussi Col.,

2, 9). A la tête de toutes choses, le Seigneur l'est certes avant tout de son Église. Car c'est pour cela qu'il est mort et qu'il a vécu (= qu'il est ressuscité), pour régner en Seigneur sur tous, sur les vivants et sur les morts (Rom., 14, 9) ; Jésus qui est à la tête de son Église veut être le Seigneur de tous les hommes ; aussi cette bonne nouvelle qu'est l'espérance du salut par le Christ pour tous les hommes, est un mystère à révéler aux nations (Col., 1, 23 c et 27) : il faut que tous les vivants, sur terre comme partout ailleurs, reconnaissent la seigneurie de Jésus, et ce sera à la gloire du Père (Phil., 2, 6 sv.).

La seigneurie du Christ sur toutes choses lui vient du Père : tout vient du Père, et nous sommes pour lui, et tout nous vient par le Seigneur et nous sommes par lui (I Cor., 8, 6). De même, l'universalité de la seigneurie du Christ est en vue de la gloire du Père : toutes choses appartiennent aux fidèles du Christ, les fidèles sont au Christ et le Christ est à Dieu (I Cor., 3, 23).

C'est cela que signifie la seigneurie du Christ sur toutes choses : de par le plan de Dieu, Jésus est le Seigneur, la « tête » de toutes choses et surtout de ses fidèles, de son Église. Le Christ doit « récapituler » toutes choses en lui ; cela se fera par la prédication de l'évangile à tous les hommes, la bonne nouvelle qui annonce que la résurrection du Christ est source de salut pour tous, principe d'une vie nouvelle, par la foi au Christ. Alors, le Christ, « tête » de toute la création nouvelle, Seigneur de toutes choses, remettra toutes choses au Père (I Cor., 15, 24, 28) ; et toutes choses glorifient le Père par le Seigneur Jésus-Christ.

5. *L'autorité du Κύριος sur son Église.*

Le Seigneur Jésus forme lui-même ses fidèles, dirige son Église et particulièrement ses Apôtres : son autorité reste fondamentale dans son Église. Les Actes ont beaucoup insisté sur cette idée que le Seigneur Jésus veille à développer son Église ; ainsi, c'est le Seigneur qui enjoint aux Apôtres d'attendre l'Esprit-Saint à Jérusalem (Act., 1, 4-5), et c'est lui qui a répandu l'Esprit du Père sur les fidèles du Cénacle (Act., 2, 33), qui dirige les travaux de ses Apôtres ; saint Luc le souligne trop que pour s'y arrêter longtemps ; reprenons la mention placée à la

fin d'un de ces sommaires qu'il a insérés dans son récit : le Seigneur se chargeait de recruter les membres de la communauté (Act., 2, 47 c) et de les protéger. Saint Paul, il fallait s'y attendre, y insiste encore davantage. Le Seigneur donne à chacun de ses fidèles la foi et, peut-on dire, sa mesure de foi, les prédicateurs eux-mêmes n'y étant pour rien (I Cor., 3, 5).

Les Apôtres, eux, sont les serviteurs de l'expansion, de l'approfondissement de l'Église (cfr Éphés., 3, 7 ; II Cor., 3, 6 ; 11, 23 ; Col., 1, 23 d). C'est le Seigneur qui conduit d'ailleurs ses Apôtres. et leur permet de prêcher (cfr entre autres II Cor., 2, 12). Les traditions qui font le plus d'autorité dans la communauté sont celles qui remontent au Seigneur ; les passages les plus célèbres sont connus ; citons I Cor., 11, 23 où saint Paul récite une tradition du Seigneur (cfr I Cor., 15, 1 sv.) ; on doit rappeler ici les *logia* du Seigneur auxquels Paul fait allusion, comme celui qui concerne l'indissolubilité du mariage (I Cor., 7, 10 ; cfr un autre point 9, 14). Quand l'Apôtre intervient pour d'autres sujets, il le fait par l'autorité apostolique qu'il a reçue du Seigneur lui-même (cfr. I Cor., 1, 10). L'Esprit du Seigneur Jésus-Christ assiste les Apôtres (cfr Phil., 1, 19 b) ; il permet au charismatique qu'est saint Paul (cfr I Cor., 7, 12, 25, 40 ; cfr 14, 37) d'interpréter la tradition en retrouvant la doctrine du Seigneur Jésus. C'est aussi le Seigneur qui transforme ses fidèles (II Cor., 3, 16-18), comme c'est lui qui les châtie et les éduque en vue de les sauver (cfr I Cor., 11, 32 ; cfr les malades de I Cor., 11, 30) ; c'est par l'autorité et la puissance du Seigneur que l'Apôtre procède au jugement des délinquants dans la communauté (I Cor., 5, 4). On comprendra : l'autorité apostolique de Paul, reçue du Seigneur Jésus, assure l'exercice de la seigneurie du Christ sur son Église (cfr aussi Éphés., 1, 20 b-23). On le voit, dans l'Église, il n'y a qu'un Seigneur, le Seigneur Jésus, de qui tous les fidèles attendent force et persévérance jusqu'au jour où le Seigneur reviendra.

III. L'ACCEPTATON PAR LES FIDÈLES ET PAR LE MONDE DE LA SEIGNEURIE DU CHRIST.

La seigneurie du Christ étant une valeur religieuse, avons-nous

dit, elle doit s'accepter comme une valeur de vie fondamentale, qui conditionne désormais toute la personne du fidèle qui l'accepte. Une condition essentielle est d'accepter le changement intérieur et extérieur, spirituel et moral que postule une acceptation en vérité et sincérité de la seigneurie du Christ : c'est ce qui, selon la tradition primitive, est demandé par saint Jean-Baptiste (Mt., 3, 8 et 11), par le Christ (Luc, 5, 32) par les Apôtres (Mc, 6, 12 ; Luc, 24, 47 ; Act., 2, 38). Le Seigneur est Esprit, et ses fidèles ne peuvent être « chair » ; ils l'ont été (cfr Rom., 7, 5) ; on ne peut, en vivant dans la chair, plaire au Seigneur (Rom., 8, 8) ; mais précisément les fidèles ne sont plus dans la chair (8, 9), ils ont « changé » leur orientation de vie, et ils ont accepté Dieu et son Seigneur Jésus qui leur apporte le don de Dieu en même temps que le pardon des péchés (Éphés., 1, 6-7). Cette foi en Dieu et dans le Seigneur Jésus a renouvelé les fidèles ; elle doit renouveler leur vie. Désormais les fidèles doivent vivre pour le Christ qui est mort et ressuscité pour eux (II Cor., 5, 15) ; le Christ a fait en nous une nouvelle création, les choses anciennes n'existent plus (II Cor., 5, 16-17) ; il faut donc renouveler sa pensée et revêtir l'homme nouvellement créé dans la justice (cfr Éphés., 4, 23-24). La « nouveauté de vie » (Rom., 6, 4) rencontre des difficultés dans ce monde où les fidèles du Seigneur ne sont sauvés qu'en espérance ; ces difficultés doivent être vaincues par une action persévérante et une orientation eschatologique : c'est le sens de la vertu fondamentale que le fidèle doit exercer en esprit de foi pour accepter le règne du Seigneur Jésus : l'*ὑπομονή*. Celle-ci est une vertu active qui nous fait accepter toutes choses (Rom., 15, 5). C'est par la patience qu'il faut attendre l'espoir promis par le Seigneur (Rom., 8, 25) ; dès ses premières lettres, Paul le rappelait à ses chrétiens (I Thess., 1, 3), il était fier des résultats de sa prédication qui se manifestaient par la foi dans l'*ὑπομονή* (II Thess., 1, 4) ; c'est de cette force-là dont nous avons tous besoin dans les difficultés habituelles de la vie (Hébr., 10, 36) ; c'est par elle que, les yeux fixés sur le Christ (orientation eschatologique), les fidèles pourront accomplir leur pèlerinage terrestre (cfr Hébr., 12, 1-2). C'est la foi qui se manifeste par l'*ὑπομονή* qui fera accéder les fidèles du Seigneur au règne glorieux et définitif avec le Seigneur Jésus

(cfr Apoc., 14, 12). Nous servons le Seigneur en pratiquant la justice et surtout la charité (Rom., 12, 11 sv.), ces deux vertus qui commandent toutes nos démarches et nos options dans la vie ; concrètement ce ne sera pas la seigneurie du Christ qui s'exercera sur le fidèle par l'autorité d'un magistrat par exemple, cette seigneurie s'exercera par l'acceptation des devoirs de justice et de charité. Un chrétien, au service du Seigneur Jésus, est libre de tout, sauf de ce qui aidera à édifier le règne du Christ en lui et dans les autres. Le service du Seigneur est donc bien une orientation spirituelle de notre vie ; celle-ci conditionnera nos options et démarches concrètes ; et le règne du Christ est un règne de justice qui s'oppose au péché à cause du « Jour » qui approche : il faut abandonner le péché et se revêtir du Seigneur Jésus (Rom., 13, 12-14).

Cette nécessité, pour se sauver, d'accepter le Seigneur Jésus dans sa vie entraîne la nécessité de connaître son message et donc de le prêcher : la communauté a un devoir de répandre la nouvelle du Christ. Chaque membre de la communauté, vis-à-vis de ses frères et vis-à-vis des infidèles, a le devoir de témoigner du Christ, de répandre la bonne odeur du Christ : c'est une manifestation, une prédication nécessaire de la seigneurie du Christ. Que l'on se rappelle les reproches de saint Paul aux Thessaloniciens (à propos des fainéants) et aux Corinthiens (à propos des excès des charismatiques ; le sens des signes : faire éclater à leurs yeux que le Seigneur est venu sur terre et que sa parole est vraie). Les meilleurs témoins (« martyrs ») du Kyrios parmi nous ont imité le Christ jusqu'au bout, ils ont poussé l'obéissance à Dieu (cfr le mot des Apôtres : « il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ») jusqu'à la mort, tout comme leur Seigneur Jésus-Christ.

Il faut encore dire un mot du service essentiel que, pendant le temps de l'Église sur terre, nous devons rendre au Seigneur Jésus, et cela jusqu'au jour de la parousie, « jusqu'à ce qu'il vienne » (I Cor., 11, 26) : c'est le service cultuel du Seigneur Jésus, dans la Cène, un service qui glorifie le Père en rappelant l'œuvre rédemptrice du Christ pour nous, et qui nous assure la participation future à la gloire du Seigneur Jésus, au jour où il viendra. La Cène « rappelle » le rôle rédempteur du Seigneur Jésus par son obéissance jusqu'à la mort de la croix.

Le culte du Seigneur Jésus et son souvenir seront centrés sur cette mort d'obéissance qui nous a délivrés du péché et qui nous a rendu la « δόξα » qui était celle du premier homme avant son péché (cfr Rom., 3, 23). La Cène a été instituée par le Seigneur Jésus pour rappeler sa mort rédemptrice ; elle rend présent parmi nous le Christ mort et glorifié par le Père ; elle est aussi le gage de la « venue » du Seigneur (I Cor., 15, 23 sv.), le gage de notre gloire à sa parousie (I Cor., 15, 20 sv.).

Tout acte religieux en l'honneur du Seigneur doit préparer à l'acceptation de cette venue mystique et gracieuse de Jésus, toute la vie du fidèle doit conduire, par l'Esprit, à une intelligence plus profonde de cette venue qui nous renouvelle dans le Christ, notre Seigneur. Tout doit s'y rattacher comme au sacrifice d'adoration et d'action de grâces, de propitiation et d'imploration, pour nous unir à la louange que seul le Seigneur rend dignement au Père.

La « vie nouvelle que nous menons » désormais à cause du Christ (Rom., 6, 4), la vie selon l'Esprit et qui nous fait mourir à tout ce qui n'est pas le Christ (cfr Rom., 8, 13) prolonge, pour ainsi dire, notre service eucharistique et permet de le faire d'une manière digne du Seigneur, recevant ainsi notre salut du Seigneur et non notre condamnation (I Cor., 11, 28 sv.). Seuls les fidèles qui servent le Seigneur suivant le régime nouveau de l'Esprit (Rom., 7, 6) célèbrent dignement l'Eucharistie, proclament la seigneurie du Christ et l'assurance de leur salut, et ils rendent gloire au Père de toute miséricorde.

Nous devons invoquer le nom tout-puissant du Seigneur Jésus (Phil., 2, 11) : on ne l'invoque pas sans être attiré par Dieu. En effet, de même que c'est l'Esprit qui nous fait dire : « Abba, Père » (Rom., 8, 15) c'est seulement dans l'Esprit que l'on peut dire : « Seigneur Jésus » (I Cor., 12, 3).

Le « Jour » du Seigneur.

Le Seigneur Jésus est venu établir son royaume sur terre : nous y sommes acceptés, nouvelle créature dans le Seigneur, par la foi en Dieu et dans le Seigneur Jésus. Dieu nous a ainsi appelés à la *koinônia* avec son Fils Jésus le Christ, notre Seigneur

(I Cor., 1, 9) ; nous attendons la réalisation définitive de ce règne lors de la venue et de la révélation de notre Seigneur Jésus (1, 7). Alors Dieu, qui a ressuscité le Seigneur Jésus, nous ressuscitera nous aussi par sa puissance (I Cor., 6, 14 ; cfr surtout I Cor., 15, 20 sv.). Nous savons que le Seigneur est proche (Phil. 4, 5 ; I Cor., 7, 29) ; nous vivons sur terre comme n'y étant pas (I Cor., 7, 26-31). Il faut vivre saintement devant Dieu et dans l'attente de la venue de notre Seigneur Jésus (I Thess., 3, 13) ; ce jour-là sera un jour de vengeance pour ceux qui n'auront pas accepté Dieu et l'évangile du Seigneur Jésus (II Thess., 1, 8) : ce sera pour eux une ruine éternelle (v. 8) ; dans cette ruine ils seront liés à la perte éternelle de Satan et de ses suppôts, tous plongés dans l'étang de feu qui est la mort définitive (Apoc., 20, 14). Le Seigneur affirmera son pouvoir en détruisant ses ennemis d'un souffle (II Thess., 2, 8).

Au contraire, pour les fidèles serviteurs du Seigneur, le Christ notre Vie paraîtra en gloire et nous serons en gloire avec lui (Col., 3, 4 ; cfr II Thess., 1, 10, 12). Tous les ennemis de Dieu, et le principal d'entre eux est la mort, seront définitivement défaits avec le péché et avec Satan, l'antique serpent (I Cor., 15, 24-26). Pour nous, nous revêtirons l'image céleste du second Adam (I Cor., 15, 49). A ce moment, tout sera placé aux pieds du Seigneur Jésus et rien ne sera laissé en dehors de sa domination (Hébr., 2, 8). Le Seigneur remettra alors tout pouvoir au Père et rendra gloire à Dieu à qui seul revient tout honneur et toute gloire (I Cor. 15, 28).

Libérés par le Christ, nous appartenons par le Christ à Dieu (I Cor., 3, 21-23) ; il nous faut encore marcher en patience (Hébr., 10, 36), marcher jusqu'à ce que nous rencontrions tous l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état parfait (Éphés., 4, 13) ; nous sommes déjà maintenant un royaume pour le Christ, nous proclamons déjà sa Seigneurie, à condition de maintenir intacte notre foi et notre patience forte, et de pouvoir dire en toute sincérité l'appel du fidèle à son Seigneur : « Venez, Seigneur Jésus ! » (Apoc., 22, 20).

Collège théologique Dom Bosco, Héverlé-Louvain. J. Cambier, S. D. B.

Justification et Sanctification

A PROPOS DU Xe VOLUME DE LA DOGMATIQUE DE KARL BARTH

Irénikon s'est étendu longuement, dans le dernier fascicule, sur l'ouvrage que Hans Küng avait consacré, du point de vue de la théologie catholique, à la doctrine de la Justification dans l'œuvre de Karl Barth [1]. Pour apprécier à sa juste valeur les réflexions de Hans Küng, il est indispensable de prendre connaissance du Xe volume de la *Kirchliche Dogmatik* (IV, 2) [2], le dernier paru, que Küng lui-même a pu utiliser pour son étude.

Barth y continue son exposé de la doctrine de la Réconciliation commencé dans le volume précédent. Dans sa préface, il tient à dire, à l'encontre de ceux qui ne sont pas de cet avis, que, durant les longues années de son travail théologique, ses positions ne se sont modifiées en rien d'essentiel et que de véritables rétractations ne s'imposent pas. Il n'y aurait eu qu'une lente et constante évolution, sans contradictions internes de quelque importance. Quoi qu'il en soit, toujours est-il que Barth désavoue à présent expressément la manière du *Römerbrief* 1921 (cfr p. 905). Ceci l'amène pourtant peu à peu à des conceptions qui sont bien différentes de celles des débuts. Quand Barth, dans ce volume [3] s'attaque, avec un art stratégique accompli, au théologien suédois A. Nygren, en réfutant et en rejetant l'antagonisme absolu que celui-ci établit entre *Agapè* et *Eros*, il ne fait rien d'autre, nous semble-t-il, qu'un autodafé de ce que son œuvre de jeunesse avait de plus marquant. Barth reconnaît d'ailleurs la part que la théologie dialectique a pu avoir dans

1. *Irénikon* 1957, n° 3, p. 337 sv.

2. Evangelischer Verlag A. G., Zollikon, 1955; in-8, X-982 p. 54.10 frs., DM. 52.

3. Cfr le dernier paragraphe (68) : *Le Saint-Esprit et l'amour chrétien.*

l'élaboration de certaines positions extrémistes qu'on trouve entre les deux guerres (p. 902). Une espèce de « rétractation », pour dire qu'il voit maintenant certaines choses bien autrement — sans qu'on puisse toujours parler d'une réelle continuité — ne nous semble aucunement superflue. S. Augustin en aurait fait autant et encore n'avait-il pas l'intention, ni l'audace peut-être, de produire une *Kirchliche Dogmatik.* C'est sans doute une *regula fidei* plus concrète, dont Barth ne dispose pas, qui donne aux rétractations du docteur africain cette grandeur et cette virilité que nous leur reconnaissons.

* * *

On a l'impression que Barth se sent particulièrement visé par les luthériens. L'école de Lund tout entière est blâmée pour ses tendances plus ou moins « manichéennes » (p. 840). Il est en tout cas intéressant de voir ici comment Barth montre la place importante qu'occupe la sanctification (rénovation) dans la théologie de Calvin et comment cela était, à l'époque, historiquement conditionné par les imprécisions de la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. Il est intéressant aussi de constater comment Barth va encore plus loin que Calvin, en critiquant chez celui-ci l'idée qu'il se fait de la *conversio* où la *mortificatio* serait accentuée au détriment de la *vivificatio,* de sorte qu'il en résulte une conception de la *métanoïa* qui n'est pas seulement sévère, comme elle doit l'être, mais même « sombre, presque sinistre » (p. 651). Quand Calvin parle de l'*interitus* du vieil homme, il ne tient pas, selon Barth, aussi catégoriquement compte de la vie de l'homme nouveau, de sa *libération.* Barth estime — et il est utile de le noter — que l'ancien et le nouveau protestantisme ont totalement perdu de vue cette « dimension évidente » de l'Évangile, c'est-à-dire son message de délivrance quant aux différentes puissances du mal dont l'homme était esclave.

Parlant de cela, Barth se souvient un instant « avec confusion » de l'Église de l'Orient qui, dit-il, n'a pas cessé de voir et de prendre au sérieux ce que les Occidentaux, tombés dans le moralisme, doivent découvrir de nouveau : plus profondément

conscients de la liberté chrétienne, ce n'est pas unilatéralement l'homme que les chrétiens orientaux mettent au centre de leur pensée et de leur vie, mais le Royaume de Dieu (p. 258). D'après Barth, la Réforme comme mouvement, avec son insistance sur la grace inconditionnée et libre, a au moins fait entrevoir un nouveau chemin, lequel, quant au catholicisme de l'Occident, serait barré « à peu près sans espoir ». Il est rare que nous ayons trouvé Barth montrer de la compréhension pour l'Orient chrétien ; même si le contraste est ici forcé, il faut se réjouir de ces quelques lignes, car elles touchent à des choses essentielles.

* * *

Que la foi implique une libération, c'est une constatation importante à laquelle le professeur bâlois donne désormais un puissant relief (p. 268), mais, sans que cette vue, il est vrai, ne porte déjà des fruits pour l'ensemble de sa théologie. Par exemple, l'exégèse de Luc, 1, 45 (« Heureuse celle qui a cru ») constitue un véritable tour de force (cfr p. 209 ss.) pour montrer que la foi de Marie, comme l'auteur l'avait déjà dit au début de ce volume, « ne contribua en rien » à l'œuvre divine de la Rédemption et du Salut (p. 48). Le principe reste ici entier : Dieu seul agit ; l'homme est seulement objet de l'action de Dieu. Le don de liberté n'est pratiquement ici qu'une réalité vide de contenu et de sens.

Remarquons d'ailleurs que Barth, contre ceux qui nient la possibilité de l'acte d'amour de l'homme pour Dieu et réduisent tout ce que l'Écriture dit à ce sujet à des actes d'obéissance et d'amour du prochain, répond que les auteurs sacrés se seraient rendu la chose bien compliquée, si, tout en parlant nettement de l'amour de l'homme pour Dieu, il n'auraient voulu parler que d'obéissance et de charité fraternelle (p. 902).

Ne faudrait-il pas en dire autant pour ce qui concerne la proclamation évangélique de la liberté ? Qu'est-ce autre chose, ce don nouveau, que justement le pouvoir d'agir librement pour contribuer de quelque façon à l'œuvre de salut que Dieu, qui est resté fidèle, reprend et poursuit, avec nous, pour sa plus grande gloire ? La réalité de l'amour pour Dieu une fois admise —

et, plus que d'une évolution, il s'agit ici peut-être d'une petite « révolution » dans la pensée de Barth — il faut dire que cela n'est du reste pas concevable sans précisément cette notion de la liberté, cette nouveauté de vie en vertu de laquelle la *Hingabe*, la donation, où l'homme se donne et s'abandonne librement à Dieu, puisse s'accomplir, comme le très substantiel paragraphe 68 déjà mentionné sur l'amour chrétien le décrit si bien sous ses différents aspects.

* * *

Karl Barth, qui, comme il le dit dans sa préface, est conscient de ce que, dans sa *Dogmatique*, il s'adresse de plus en plus aussi à des lecteurs catholiques, pourrait peut-être faire un effort supplémentaire pour ne pas servir à ceux-là des réflexions et des énoncés trop simplistes. Ainsi, la pénitence conçue comme une réalité permanente de la vie chrétienne, il l'oppose par exclusion à l'acte sacramentel de pénitence, lequel serait *frühkatholisch*, et incompatible avec la vraie notion apostolique de la *métanoïa* comme mouvement constant de conversion de l'homme dans son être total (p. 644). (Suit une pointe adressée aux Jésuites, ce qu'à la rigueur on pourrait pardonner). Barth dit encore dans sa préface que ce volume peut être considéré comme une réponse évangélique au « dogme marial romain, ancien et nouveau » (p. 6), sans en parler explicitement, mais en démontrant que l'homme Jésus est tout le fondement et toute la garantie de notre élévation, et qu'il n'y a donc pas de place pour un autre à côté de lui dans cette fonction.

On le voit : malgré tout — malgré aussi une ouverture nouvelle lui permettant d'apprécier plus positivement l'état monastique et même de mieux comprendre le culte des saints (pp. 10-19) —, l'équivoque persiste. C'est pourquoi un livre comme celui de Küng, si éclairant et suggestif qu'il soit, ne doit pas induire en illusion, ce à quoi d'ailleurs ce livre comme tel ne prête pas. Les perspectives de part et d'autre, ou plutôt les options fondamentales respectives, sont encore trop divergentes pour pouvoir s'accorder et se compléter. Ce qui nous paraît devenir de plus en plus évident, c'est que le problème de la

justification dans les controverses de l'Occident est posé en termes généralement beaucoup trop abstraits. Dans la théologie patristique, nous voyons que la justification de l'homme est constamment envisagée en fonction du grand drame de la Rédemption. Il n'en est plus ainsi dans nos théologies. Nous voyons Barth lui-même traiter d'abord en plusieurs volumes la doctrine de la Réconciliation, pour aborder ensuite, probablement aussi en plusieurs volumes, la doctrine de la Rédemption. C'est là se condamner à glisser inévitablement et fatalement dans une métaphysique inextricable, étrangère au langage et au message de l'Écriture. Nous avons déjà dit, à propos de T IV, 1 de la *Kirchliche Dogmatik*[1], ce que nous pensons et ce que d'autres pensent de l'idée que Barth se fait du péché et du mal, conception qui semble si peu biblique et traditionnellement authentique. (Sur ce point l'école de Lund pourrait lui apprendre des choses importantes). Pour se prononcer définitivement, attendons sa « Rédemption ». Mais il faut reconnaître qu'elle viendra bien tard.

* * *

Que la conception de la sanctification « ontologique » chez Barth soit loin de coïncider avec celle de la théologie catholique, cela ressort aussi de l'idée qu'il se fait de l'*immortalité*, ainsi qu'il l'a encore exprimé au début de cette année même devant la radio suisse, prenant à son tour la parole dans une série de conférences sur ce thème. Son exposé n'a pas manqué d'étonner. Le salut reste pour lui une affaire d'événement « vertical », sans réelle inchoation ou amorce dans la « nature ». D'après lui, l'homme dans la mort est détruit, anéanti totalement. A la résurrection, Dieu le rappellera à l'existence par une création entièrement nouvelle[2]. Nous nous trouvons ici devant l'ultime conséquence d'une doctrine foncièrement viciée par une logique

1. *Irénikon*, 1953, p. 421 sv.

2. Cfr *Die Vortragsreihe « Unsterblichkeit » am Schweizerradio*, Basel, 1957. Voir aussi *Orientierung*, 30 juin 1957, *Neue Zürcher Zeitschrift*, nº 1363, 1957, références de l'article de R. Leys S. J., *Controversen over de Dood*, dans *Streven*, novembre 1957, pp. 131-133.

implacable qui empêche d'écouter en toute liberté intérieure la Parole « révélée » et « révélante » : « Karl Barth... sollte *bewusster* von der Bibel her argumentieren », dit Oscar Cullmann à ce propos dans sa contribution *Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten*, pour le *Festschrift* offert à Barth lors de son 70e anniversaire (1956).

D'importants théologiens protestants, comme E. Brunner, P. Althaus et R. Bultmann, ont subi sur ce point l'influence barthienne. Cependant, il s'en faut de beaucoup qu'on puisse attribuer ces vues au monde protestant tout court. Mais ces tendances y sont envahissantes. Tout au plus peut-on espérer que cela fera mieux comprendre à certains, par réaction, le sens de certains aspects du dogme marial dans la tradition catholique [1].

D. T. STROTMANN.

1. Quant à la structure même de l'exposé de la doctrine de la Rédemptions dans l'œuvre dogmatique de Barth, cfr également ci-après la recension des premiers volumes de la traduction française de cette œuvre, p. 478.

Le Rapport sur les relations entre les Églises anglicanes et presbytériennes.

A. Note préliminaire.

On sait qu'en Écosse l'Église établie n'est pas, comme en Angleterre, l'anglicanisme, mais l'Église presbytérienne, — la confession anglicane (épiscopale) y étant très minoritaire. Nous pensons être utile à nos lecteurs en leur mettant sous les yeux, en vue des lignes qui suivront sur « Les réactions écossaises au Rapport sur les relations entre les Églises anglicanes et presbytériennes » depuis la parution de celui-ci en mai dernier, un bref aperçu de ses points principaux [1]. Ils n'ont pas été sans créer quelques remous dans le monde religieux de l'Écosse. Ce problème intéresse d'une manière générale les théologiens de toutes les Églises en ce que la question si actuelle de l'épiscopat y est particulièrement débattue.

Le projet exposé dans le Rapport concerne quatre Églises : les Églises anglicanes d'Angleterre et d'Écosse d'une part et les Églises presbytériennes de ces deux pays de l'autre. Dans la question qui nous occupe, il ne s'agit pas d'une union complète entre ces Églises mais d'une pleine intercommunion qui laisserait subsister l'autonomie de doctrine et de vie de chaque confession. Les Églises se borneraient à mettre en harmonie

1. *Irénikon* a déjà mentionné le *Rapport* dans le chronique du nº 2 de cette année (p. 229). Une traduction française — parfois un peu inexacte — en a paru tout récemment dans la Revue *Verbum Caro* (nº 44. pp. 313-333). — Le texte original a paru sous le titre *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*. A Joint Report, Londres, SPCK, 1957.

leurs constitutions, en introduisant d'importantes modifications dans leur ministère respectif. Les presbytériens adopteraient l'épiscopat « historique » sous une forme qui respecterait leur passé et les anglicans accroîtraient considérablement chez eux le rôle des laïcs.

Après s'être étendu sur les conjonctures qui ont permis de faire progresser les négociations, le Rapport expose les *considérations théologiques*, au nombre de cinq, qui entrent en jeu dans la modification des régimes ecclésiastiques. Nous les résumons : Dans les trois premiers points, il est rappelé que « l'Église entière participe au triple ministère du Christ, prophète, prêtre et roi »; que le ministère est « un ministère du Christ à l'égard de l'Église, de la Tête pour le Corps », et qu'il « doit s'exercer au sein du sacerdoce corporatif de toute l'Église » ; enfin qu'il y a « un ministère spécifique de la parole et des sacrements pour lequel certains ont été mis à part par l'ordination ». Le commentaire qui fait suite aux cinq points apporte à ce sujet quelques précisions, qui restent un peu vagues. Le quatrième point déclare que « l'unité et la continuité de l'Église implique unité et continuité de tout le Corps par le baptême » mais également — et c'est là un aspect capital — « unité et continuité du ministère de la Parole et des sacrements ». L'on rappelle à ce propos, dans le commentaire, que « le ministère fut institué, à l'origine par le Christ, dans sa désignation des Douze, avant sa Crucifixion et rétabli par lui-même après sa Résurrection quand il donna plein pouvoir aux disciples et à saint Paul d'agir en son nom », et que « la fonction de témoignage des Apôtres, dans ce qu'elle avait d'unique ne put être transmise... mais que leur intendance pastorale (*stewardship*) et leur ministère de la Parole et des sacrements sont continués dans le ministère de l'Église... D'autres hommes succèdent ainsi, en l'exerçant, au ministère pastoral et missionnaire des Apôtres... Le ministère est un lien entre l'Église de tous les âges et Jésus-Christ ». Ainsi « la continuité de la succession ministérielle est un des éléments de l'unité de l'Église dans le temps » et elle atteste, en se fondant sur la puissance du Saint-Esprit et sur la transmission de la foi apostolique suivant l'Écriture, « la vraie doctrine ainsi établie, en même temps que la continuité du culte, de la mission et de l'obéissance

communautaire ». On constate que « la rupture de l'unité a généralement entraîné des ruptures plus ou moins prononcées dans la succession ministérielle régulière » et l'on assure que c'est la réconciliation des diverses formes d'intendance pastorale qui guérira les schismes. On reconnaît là l'essentiel de cette méthode de réunion.

Le cinquième point, en effet, introduit une notion un peu nouvelle : celle de l'exercice de la surveillance ou *épiscopè :* c'est la fonction pastorale commune aux deux systèmes ecclésiastiques, mais dont l'application à l'épiscopat anglican semble plus immédiate. De celle-ci on relève cinq éléments principaux et l'on souligne qu'ils sont d'ordre pastoral et non administratif : 1) mission et autorité apostoliques, 2) charge pastorale, 3) continuation (*continuance*) du ministère par l'ordination, 4) maintien de la vérité et rejet de l'erreur, 5) représentation de l'Église dans son unité et son universalité. Le mode d'exercice de cette *épiscopè* est fort différent dans les deux traditions : le commentaire précise que, dans les Églises presbytériennes, elle est exercée collectivement par le consistoire (*presbytery*), conjointement avec les anciens (laïcs) ou individuellement par les ministres dans leur charge pastorale avec l'aide des anciens. C'est au consistoire que reviennent les ordinations et il exerce sous le double contrôle du synode et de l'Assemblée générale l'autorité en matière de culte, doctrine et discipline. Dans l'anglicanisme cette *épiscopè* s'identifie pratiquement avec l'épiscopat dont on met ici en relief les aspects traditionnels et ecclésiologiques : l'évêque est « pasteur principal du clergé comme des laïcs » avec « autorité» en matière de doctrine ».

Il demeure bien entendu que les diverses considérations précédentes ne sont pas liées à des interprétations doctrinales officielles qui disqualifieraient quelque forme de ministère que ce soit, et l'on invoque à ce propos le texte du Rapport sur le Ministère de l'Église, adopté à l'unanimité à Lausanne en 1927. On n'a pas dépassé le domaine du *bene esse*.

Sur la base des principes théologiques dont nous venons de parler et des constitutions concrètes des Églises, des *changements constitutionnels* sont alors proposés. Les *presbytériens*

introduiraient des évêques pris parmi leurs presbytres. Ceux-ci seraient consacrés par des évêques anglicans et des représentants des consistoires de l'Église presbytérienne. « Ainsi consacré chaque évêque serait dans la Succession apostolique telle qu'elle est admise par les anglicans d'une part et requise par les presbytériens de l'autre » [1]. Chaque consistoire s'intégrerait ainsi étroitement un évêque. Ce dernier le présiderait (*bishop-in — presbytery*) et serait le ministre principal dans toute ordination des presbytres et dans toute consécration d'évêques. Le ressort des consistoires serait agrandi ressemblant ainsi à un petit diocèse. Tout le reste fonctionnerait comme dans le passé mais les « décisions en matière de doctrine et de constitutions devraient sans doute obtenir au sein de l'Assemblée le consentement des évêques ». Les Anglicans firent part de leur désir de voir la confirmation, éventuellement réintroduite, administrée par les évêques.

Les *épiscopaliens* par contre devraient chez eux faire place à une charge laïque correspondant aux anciens du presbytérianisme, et à tous les échelons, les laïcs collaboreraient beaucoup plus fortement au gouvernement de l'Église dans les différents conseils et prendraient même part aux débats des Convocations [2]. Les presbytériens insistèrent sur l'étendue des réformes à introduire ainsi dans l'Église d'Angleterre pour assurer le contrôle par l'élément laïque. Ils mirent en outre l'accent sur la prédication de la parole et firent part également de leur désir de voir un morcellement des diocèses anglicans les plus étendus.

Jusqu'ici l'opinion en Angleterre est demeurée silencieuse. Le rapport jouera un rôle important dans les délibérations de Lambeth 1958 et c'est seulement après cette réunion que les Convocations pourront en entreprendre la discussion. En Écosse les réactions ont été celles que l'on verra ci-dessous.

D. H. M.

1. La pleine intercommunion doit comporter, semble-t-il, l'échange de ministres entre les Églises, mais il est à remarquer que les ministres presbytériens en fonction avant l'entrée en vigueur éventuelle des nouvelles dispositions, ne seraient soumis ni à une ordination épiscopale ni même à un rite quelconque d'« unification des ministères ».

2. Ce qu'ils font déjà dans les Synodes des Provinces de la Communion anglicane hors d'Angleterre.

B. Réactions écossaises.

A la session de l'Assemblée générale tenue à Édimbourg en mai dernier, le Rapport fut soumis pour examen aux membres de l'Assemblée générale par le Rév. Dr. A. C. Craig, faisant fonction de Président depuis le décès du regretté Prof. Donald Baillie. Nous allons essayer de présenter les différentes opinions qui se sont manifestées au cours de la discussion et de donner une idée des lettres très intéressantes publiées dans les journaux écossais *The Scotsman* d'Édimbourg et *Glasgow Herald*. Cet échange d'opinions par voie de lettres, inauguré il y a deux mois, se poursuit toujours.

Le Dr. Craig souligna tout d'abord que l'Église d'Écosse avait été autorisée par son Assemblée générale à prendre des mesures pour faire disparaître la division entre Chrétiens. Depuis 1932 « l'Église d'Écosse cherche à s'acquitter de ce mandat en encourageant une union par delà les frontières géographiques, historiques et psychologiques qui la séparent de l'Église d'Angleterre ». Le point crucial dans cet effort fut atteint en 1953, lorsque l'Assemblée autorisa les entretiens avec les anglicans, soulignant que le Christ avait voulu l'unité pour son Église ; à la suite de cette décision, il a fallu créer une ambiance œcuménique appropriée. Le Dr. Craig a fait ressortir les trois points principaux mis en évidence, dans le rapport. Les voici :

1. A-t-on justement défini l'objectif à atteindre ? Il ne s'agissait pas, en effet, de réaliser une union complète, mais d'aller au-delà d'une intercommunion occasionnelle entre les membres respectifs. S'agirait-il donc d'une solution moyenne entre le *South India Scheme* et le régime d'union établi récemment entre l'Église d'Écosse et les luthériens scandinaves ? Cela semble être le cas, car aussi bien un S. I. S. que l'union peuvent être tenus pour exclus en Écosse vu l'histoire et le sens des réalités. Les instructions données aux négociateurs prescrivaient d'établir « une espèce d'unité comportant non seulement un accord sur les principes de la foi chrétienne, mais également un ministère *universellement reconnu* (souligné par nous), la liberté d'échanger les ministres et la plénitude de la communion sacramentelle ».

2. Le Dr. Craig a trouvé que le chapitre du rapport sur les « Considérations théologiques » était de loin le plus important. La relation entre ce chapitre et les suggestions pratiques qui le suivent peut être comparée à celle entre les piliers d'un pont et ses voûtes. Ces textes ouvrent la voie permettant de sortir de l'impasse qui a tellement préoccupé les délégués à la conférence de « Foi et Constitution » à Lund. Le Dr. Craig est fermement persuadé que si les Églises intéressées adoptaient ce chapitre, qui avait paru acceptable aux deux parties lors des entretiens, « cela ouvrirait de larges perspectives à la cause de l'unité chrétienne partout où les communions anglicanes et presbytériennes cherchaient à se réconcilier ». Cela permettrait d'effacer des souvenirs empoisonnant l'atmosphère, que les disputes acharnées du passé avaient laissés en Écosse.

3. Une question d'intérêt vital qui certainement se poserait serait de savoir si l'héritage véritable du presbytérianisme écossais allait être transmis au christianisme intégré qu'on entrevoyait dans la vision œcuménique, ou si le presbytérianisme allait purement et simplement capituler. Selon l'orateur, les traits essentiels du presbytérianisme sont les suivants : a) un ministère valide de la parole et des sacrements ; b) l'égalité des ministres ; c) le ministère laïque des anciens ; d) l'Écriture comme la règle de la foi. Le Dr. Craig pensait que le rapport sauvegardait ces quatre principes.

Après cette présentation irénique du rapport, le Prof. Taylor de l'Université d'Aberdeen recommanda l'adoption, en maintenant que les presbytériens ne sacrifiaient rien de leur position. Il déclara que l'Assemblée devrait recommander une étude approfondie de ce document par les consistoires, sessions de *kirk* et congrégations.

Pendant la discussion qui s'ensuivit, on a soulevé une question pertinente, à savoir si le sens de l'important *Barrier Act* concernant l'Assemblée avait été suffisamment expliqué aux frères anglicans. En vertu de cet Acte, l'Église d'Écosse ne peut rien adopter dans le domaine constitutionnel ou doctrinal sans une discussion préalable par l'ensemble de l'Église. On a affirmé qu'une partie des recommandations du rapport semblait s'oppo-

ser au sens de cet Acte ; il s'agit, en particulier, du texte suivant : « Les décisions en matière doctrinale et constitutionnelle pourraient exiger l'assentiment des évêques ». Le Dr. Craig expliqua que comme l'évêque, conformément aux propositions, siégerait au synode des consistoires, son opinion serait celle du consistoire. Cette explication fut accueillie avec des cris : « Non, non ». Le Dr. Craig dut donc admettre qu'il s'agissait évidemment d'un point crucial qui demandait une étude ultérieure, et il la qualifia de « question non-résolue ».

On s'est également occupé de l'attitude de l'Église d'Angleterre en ce qui concerne la validité des ordinations de l'Église d'Écosse. A ce propos, on a déclaré qu'un presbytre n'avait pas besoin d'une ordination par un évêque anglican, car les ministres presbytériens étaient déjà évêques *de jure.* La question de la reconnaissance par les anglicans des ordinations prebytériennes revient tout le temps dans les lettres publiées dans les journaux depuis l'Assemblée. La réponse donnée par le Dr. Craig à ce sujet fut très loin d'être trouvée satisfaisante par ceux qui s'opposent à la proposition faite à l'Assemblée. Il émit, en effet, l'opinion que le point le plus important traité dans le rapport était de trouver un moyen de réaliser l'intercommunion entre les deux Églises et la création d'évêques consistoriaux *(in presbytery)* semblait être la meilleure voie pour sortir de l'impasse. Cela était également nécessaire pour assurer l'interpénétration des deux disciplines. « Les membres presbytériens sont loin de vouloir admettre que la création de presbytres-évêques devrait dépendre de la consécration par des évêques anglicans ».

Le Rév. J. S. Malloch, missionnaire presbytérien de Ghana, fut d'avis que cette réponse n'éclaircissait pas la question fondamendale, notamment de savoir si les ordinations des presbytres écossais étaient, en fait, valides aux yeux de l'Église d'Angleterre. Il proposa de demander directement aux anglicans s'ils reconnaîtraient les ordinations presbytériennes, et admettraient à l'intercommunion des évêques consacrés par l'Église d'Écosse elle-même. Le Rév. Malloch formula également des objections en ce qui concerne les affirmations du rapport qui lui semblaient adopter la doctrine anglicane de la succession apostolique, que l'Église d'Écosse ne pourrait jamais accepter.

Malgré la proposition d'un rejet total du rapport faite par le Rév. J. Hasson de Dumbarton, aumônier national de l'Orange Lodge en Écosse (organisation violemment anticatholique dont les origines remontent au protestantisme nord-irlandais), prétendant que celui-ci ne ferait qu'approfondir le désaccord dans l'Église d'Écosse, l'Assemblée adopta le rapport à une large majorité et en recommanda l'étude aux consistoires, sessions de *kirk* et congrégations.

Quelques objections formulées au cours des débats ont été reprises dans une correspondance animée parue dans les journaux après l'Assemblée. On put ainsi entendre la voix de gens qui n'avaient pas participé à la session, puis lire la réponse d'un éminent théologien écossais le Prof. Torrance. Ce dernier est connu également en Europe par ses contributions savantes à la revue *Verbum Caro* et ses études sur le caractère du ministère dans l'Église. — Un statisticien de Glasgow a donné quelques chiffres intéressants, qui illustrent l'extension de la croyance à la succession apostolique parmi les presbytériens, chiffres extraits du *Rationalists' Annual* de 1953. Quinze pour cent des pasteurs et professeurs d'université écossais interviewés enseignaient cette doctrine comme essentielle pour la foi chrétienne ; 20 % l'enseignaient uniquement à titre d'information, et 65 % ont dit qu'ils ne la mentionnaient pas du tout. Le statisticien, auteur de la lettre, considère que cela illustre suffisamment le fait que ce principe essentiel de la position anglicane est étranger aux théologiens écossais et qu'il conviendrait, par conséquent, de mettre fin à toutes négociations ultérieures avec une Église pour laquelle ce principe est fondamental.

Plusieurs lettres exprimèrent des craintes, trouvant que l'union avec les anglicans était indésirable pour nombre de raisons, et, en particulier, à cause de la question des ordinations écossaises. Les anglicans ont toujours prétendu que l'Église d'Écosse n'était pas et n'avait jamais été une « Église » au sens strict du mot. L'exigence des anglicans que les presbytériens adoptent l'épiscopat est une nouvelle preuve de leur attitude vis-à-vis de ces derniers. Le rapport évite toute allusion à ce qui a toujours été un point douloureux dans les relations entre les deux Églises, à savoir la question de la confirmation des

non-anglicans par un évêque avant leur admission à la communion. Plusieurs tendances de l'Église d'Angleterre rendent l'union avec elle impossible à l'Église d'Écosse, et, en particulier, l'existence du groupe anglo-catholique, lequel se rapprocherait considérablement du romanisme dans la doctrine et la pratique. Une union avec un tel organisme ne ferait que marquer le premier pas sur la voie menant le presbytérianisme vers le catholicisme. Mais le trait de loin le plus commun de la grande majorité des lettres était, en effet, l'affirmation que si l'Église d'Écosse devait accepter un jour les propositions d'intégration formulées dans le rapport, elle capitulerait totalement et se soumettrait entièrement à l'anglicanisme, qui lui demande l'introduction de l'épiscopat en tant qu'institution essentielle de l'Église du Christ. Un correspondant a affirmé qu'en fait, il s'agissait plutôt de l'opposition du protestantisme au romanisme que de celle de l'épiscopat au presbytérat. Ou, pour s'exprimer en d'autres termes, du principe réformé de la « communion des tous les croyants » qui s'oppose à l'interprétation sacramentelle et à l'introduction de la hiérarchie.

C'est le Prof. Torrance qui s'est fait le porte-parole des rédacteurs du rapport. Il insista sur le fait que, comme ce document n'est pas un texte définitif mais uniquement un essai d'explorer le terrain, il est naturel qu'il omette certains détails qui pourraient provoquer un malentendu. Il assure aux membres de son Église que le rapport ne recèle pas de « visées inavouables », mais fait loyalement état des points de divergence entre l'anglicanisme et le presbytérianisme. Il ne faut pas perdre de vue qu'on demande aux anglicans plus qu'aux Écossais : l'acceptation du ministère laïque des Anciens et de tout ce qu'il comporte est révolutionnaire pour l'Église d'Angleterre. Le Prof. Torrance attire l'attention sur les réformes que l'Église d'Angleterre devrait être amenée à introduire, comme par exemple la représentation des laïcs dans les synodes et convocations, des changements considérables dans l'étendue des diocèses, particulièrement pour ceux dans le genre d'Oxford et de Peterborough. Il y a lieu de souligner que les principes sur lesquels le rapport est basé, sont diamétralement opposés au catholicisme « romain ». Comme la Réforme a essayé de façonner l'Église « à l'image et à la

ressemblance de Jésus-Christ, de même une tentative est faite dans le rapport pour présenter le résultat des efforts entrepris en vue de faire disparaître ce qui nous divise, en revisant les traditions de nos Églises ». Puisque le Christ est venu dans le monde sous la forme du Serviteur, le ministère doit être conçu dans le même sens, et toute idée de prélature, d'ostentation et d'inégalité doit être écartée (le *Covenanting body* au XVII[e] siècle couvrit d'injures les évêques introduit par Charles II comme « prélats »).

Il nous faut prendre à cœur la leçon donnée par Notre-Seigneur qui a lavé les pieds de ses disciples et apprendre à se servir réciproquement. « Désirer uniquement une union spirituelle et ne pas l'élaborer par une réconciliation supprimant les divisions actuelles, est un péché contre le Christ et la Dernière Cène... Les Églises intéressées ne commenceraient à entrer en union selon les propositions du rapport que si elles étaient véritablement prêtes à s'asseoir autour de la table du Seigneur pour essayer d'élaborer une telle union ». Le rapport fait une très sérieuse tentative pour « amener le presbytérianisme et l'épiscopalisme à se comprendre mutuellement », mais de telle façon qu'aucun d'eux ne soit obligé de rejeter les traditions de l'autre. On ne demande pas à l'Église d'Écosse d'adopter « la forme anglicane de l'épiscopat », mais uniquement d'introduire les éléments que les anglicans ont reçus et appris du Christ. La base doctrinale presbytérienne reste intacte, de même que les Trente-neuf articles, mais il faudra encore travailler beaucoup pour élaborer entièrement toute la question. Il s'agit de trouver le moyen de s'entendre dans une telle plénitude de la vie chrétienne et du ministère qu'aucune Église ne s'appauvrisse, mais que toutes les deux au contraire en profitent grandement.

Dans une lettre ultérieure, le Prof. Torrance expliqua plus amplement ce qu'il avait déjà mentionné en traitant des évêques siégeant en consistoire, et notamment que l'épiscopat n'est pas nécessairement une « institution anglicane ».

« Il faut souligner qu'on ne suggère nullement une forme anglicane de l'épiscopat. En raison de nos expériences historiques en Écosse le mot évêque n'est certainement pas un mot agréable ; il y aura donc lieu de trouver un terme avec la nuance

œcuménique voulue. Le mot *superintendent* a été rejeté parce qu'il impliquait un super-ministre ayant une juridiction supérieure sur ses confrères et sur les anciens. Le terme « évêque consistorial » ne signifie pas le détenteur d'une juridiction supérieure, mais un humble presbytre désigné par la prière et l'imposition des mains pour être le conseiller spirituel de ses confrères et des congrégations dans leurs difficultés et soucis. Comme tel, il resterait un simple ministre de la parole et des sacrements sans posséder aucun pouvoir de juridiction ni d'ordination à titre purement personnel ». Cette conception semble être des plus ingénieuses et elle surmonte les réactions instinctives provoquées jusqu'ici par la mention du mot « évêque ». Il sera intéressant de voir comment elle jouera en pratique.

Quoique six mois se soient écoulés depuis la publication du rapport, les lettres continuent à paraître dans les journaux, ce qui montre suffisamment l'intérêt que ce dernier suscita dans le pays. C'est ainsi par exemple qu'un pasteur de l'Église d'Écosse révèle le véritable problème que pose à la majorité des ministres la signification exacte du terme que le Prof. Torrance a essayé d'interpréter. Le pasteur trouve la distinction faite entre les notions d'*évêque monarchique* et d'*évêque consistorial (in presbytery) des presbytres* loin d'être satisfaisante. On a commis une grande erreur en identifiant ce dernier avec l'ancien *superintendent* de l'Église écossaise réformée des premiers temps, puisque ce dernier n'était pas consacré évêque mais exerçait seulement des fonctions spéciales de contrôle. Les « évêques des consistoires » ne peuvent, du fait de la nature de leurs fonctions, être autre chose que les évêques monarchiques, quelques soient les efforts de leurs partisans pour dorer la pilule. Mais l'objection fondamentale contre l'institution d'évêques est qu'elle est contraire à l'esprit et à l'enseignement du Nouveau Testament. Si l'on donne suite aux propositions du rapport, la seule conclusion logique serait un « retour des Églises protestantes à la seule communion ayant une continuité historique remontant aux temps des Apôtres. » L'auteur de la lettre ne précise pas si une Église sauvegardant cette continuité existe en général. Il donne, par contre, une interprétation intéressante des derniers passages du chapitre Ier du rapport. Selon lui l'idée est exprimée

d'une intercommunion rendue possible dès que les Églises auraient décidé de se réconcilier et avant que leur constitution ne soit modifiée. Mais, en ce qui concerne les anglicans, la condition préalable serait la reconnaissance par eux de la validité des ordinations de l'Église d'Écosse.

Il serait, peut-être, intéressant de mentionner encore l'opinion de ce groupe presbytérien qui s'en tient obstinément à l'esprit des *covenanters* du XVII[e] siècle, adversaires acharnés de l'épiscopalisme. Un correspondant de l'Ile de Skye considère ce dernier comme le reniement de tout ce que le presbytérianisme a défendu dans le passé. Pour lui l'idée de la succession apostolique n'est qu'un mythe qui s'est déjà complètement dissipé. L'« évêque consistorial » ne pourrait jamais trouver place dans la constitution presbytérienne, dans laquelle aucun ministre n'a individuellement le droit de prescrire le travail exécuté conjointement par tout le consistoire. L'union proposée priverait les presbytres des prérogatives conférées par leur ordination. La conclusion est que « l'Église d'Écosse dépendrait de l'Église d'Angleterre pour les ordinations de ses ministres... et, dans les cas litigieux, la question devrait être soumise en dernier ressort au Primat, Cantorbéry devenant ainsi un Vatican anglais qui prendrait des décisions sans appel » [1].

Dr. J. DOUGLAS.

1. Au moment de mettre sous presse, nous arrive le n° 3 de la Revue *Istina*, 1957, contenant en traduction française tous les documents concernant la question exposée ci-dessus. D'autre part, les premières réactions des paroisses chez les presbytériens d'Écosse sont très opposées aux propositions (1.300 sur 2.000 ministres, soit 65 % et 1.600 sur 2.000 paroisses, soit 80 %) : réactious émotionnelles, oppositions au pragmatisme des anglicans, impressions d'unilatéralisme en faveur de ces derniers (Cfr *Times*, 11 déc. 1957) (N. d. l. R.).

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Le 7 novembre, s'est éteint dans une clinique de Zurich S. Exc. Mgr Georges CALAVASSY, évêque titulaire de Théodoropolis, Exarque apostolique pour les catholiques de rite grec de toute l'Hellade. La dépouille mortelle du défunt fut amenée par avion le 12 novembre, à Athènes, où elle resta exposée dans l'église de l'exarchat (246, rue Acharnon) jusqu'à l'enterrement qui eut lieu le jeudi après-midi 14 novembre. Les funérailles furent célébrées dans la cathédrale latine St-Denys, l'église grecque étant trop petite. Pendant que les fidèles montaient la garde autour de leur évêque, des Liturgies étaient célébrées toutes les heures depuis 2 heures jusqu'à 9 heures; eut lieu ensuite une concélébration solennelle.

Mgr CALAVASSY naquit à Haute-Syros le 21 février 1882, de parents de condition aisée et de foi catholique robuste. En 1897, il partit pour Rome où il entra comme séminariste au Collège grec Saint-Athanase. Ordonné prêtre en 1906, il passa ses premières années à Constantinople et en Thrace orientale. En 1914, il fut envoyé quêter en Occident. La guerre ayant éclaté entre temps et ne pouvant regagner la Turquie, il alla aux États-Unis où il établit ce qui devait devenir finalement la *Catholic Near East Welfare Association*. En 1919, il revint à Constantinople. Le 15 août 1920, il fut sacré évêque par Mgr Isaïe PAPADOPOULOS dans l'église du Collège grec de Rome, en qualité d'Exarque pour les catholiques de rite grec en Turquie et en Grèce. Vint la catastrophe de l'expulsion des Grecs d'Asie mineure en 1922 : Mgr CALAVASSY n'épargna rien de ses forces pour aider les dépossédés. Ce travail lui valut, de la part du roi Georges II, la Croix d'or des Chevaliers du Sauveur. Aussitôt après cependant, l'orage éclata. L'Église orthodoxe de Grèce et le gouvernement étaient décidés à détruire ce foyer d'uniatisme installé en pleine Athènes. Rien n'y fit. Poursuivi une quinzaine de fois,

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

de 1927 à 1932, Mgr CALAVASSY fit valoir chaque fois des arguments irréfutables, qui le firent acquitter.

Le récit de ses activités philanthropiques pendant la seconde guerre mondiale se lit comme un roman. Il mit tout en œuvre et a tout réussi : rencontre « inattendue » entre le Délégué apostolique et l'archevêque orthodoxe, démarches auprès des autorités italiennes, lever du blocus anglais en faveur de la population affamée, organisation de repas quotidiens pour les nécessiteux, etc., etc. Depuis la guerre, du reste, il n'avait cessé de multiplier les œuvres de bienfaisance, puissamment aidé par les religieuses de la Pammakaristos, qu'il avait fondées : outre la création de foyers pour jeunes ouvrières, on lui doit une clinique et un home pour enfants victimes des tremblements de terre.

Les funérailles de Mgr CALAVASSY furent presque une apothéose, bien que le monde officiel n'y fût pas représenté. Parmi l'assistance, on remarquait deux anciens professeurs de la Faculté de théologie orthodoxe, MM. ALIVISATOS et LOUVARIS, et un certain nombre de prêtres orthodoxes. Les nombreux articles parus dans *K* disent tous, de tous les points de vue, leur admiration sans borne pour l'homme et l'œuvre [1]. Nous apprenons cependant que le professeur KONIDARIS s'est cru obligé d'écrire une lettre à la *Kathimerini*, grand journal d'information, dans laquelle il reprend tous les arguments classiques contre l'uniatisme et son prosélytisme parmi les gens simples et sans instruction. Cette lettre n'est pas restée sans réponse. Un avocat de la cour de Cassation, orthodoxe convaincu et qui n'est ni simple ni sans instruction, avoue qu'il attribue à Mgr CALAVASSY d'avoir pu lui-même survivre à la guerre, et ne cache pas son admiration pour l'homme, son idéal et son œuvre. En 1954, la Croix Rouge hellénique avait décoré Mgr CALAVASSY de la Médaille d'argent, en reconnaissance de son aide aux nécessiteux du peuple grec. Dès la première nouvelle du décès, le maire d'Athènes, M. CATSOTAS, s'empressa de téléphoner à Zurich pour exprimer ses condoléances, et assurer son concours pour les funérailles, tenant à faire orner aux couleurs nationales endeuillées les alentours de la maison de la rue Acharnon ainsi que la rue de l'Université devant l'église St-Denys, où devait avoir lieu le service funèbre. La vérité historique réclame d'ajouter que, hélas ! de plusieurs côtés on n'a pas manqué de lui en faire grief.

1. Cfr *K* 8, 13, 20 novembre. — Néanmoins sa qualité de prélat de rite oriental rendit sa position gênante et pour les Orthodoxes et pour les catholiques latins. C'est ce qui explique l'absence de la moindre parole, du moindre acte de sympathie du monde officiel grec (à la seule exception de l'édilité d'Athènes).

Notons qu'en été dernier Mgr CALAVASSY avait reçu l'AUTORISATION longtemps attendue de construire une ÉGLISE pour les catholiques de rite byzantin de la capitale hellène [1].

La diaspora des 23.000 catholiques ukrainiens en ANGLETERRE et au PAYS DE GALLES a été érigée en exarchat, avec l'archevêque Mgr GODFREY de Westminster comme ordinaire. Celui-ci a été installé dans sa charge le 10 novembre à Londres, en l'église ukrainienne de St-Théodore. La bulle de nomination confie à l'exarque le soin de pourvoir l'exarchat d'une église à Londres qui soit mieux adaptée aux nécessités actuelles. — Le 19 novembre, est décédé à l'âge de 71 ans, Mgr Alexandre MALYNOVSKYJ, vicaire général de l'exarchat nouvellement érigé. Depuis 1949, le défunt était, en Grande-Bretagne, le vicaire général de Mgr BUČKO, visiteur apostolique des Ukrainiens en Europe occidentale [2].

Après une interruption de près de vingt ans, a eu lieu à PALERME, du 15 au 22 septembre, la VIIe SEMAINE DE PRIÈRES ET D'ÉTUDES POUR L'ORIENT CHRÉTIEN, sous la présidence de S. Ém. le card. Ernest RUFFINI, archevêque de Palerme et Administrateur apostolique de l'Éparchie de Piana des Albanais, président de l'*Association catholique italienne pour l'Orient chrétien* (fondée en 1928). Le thème général du Congrès de cette année fut : *La nécessité et l'urgence de la réunion*. Les trois premiers jours du Congrès, il y eut une célébration solennelle de la liturgie et des conférences traitant des aspects liturgiques du problème de la réunion entre l'Orient et l'Occident. La seconde moitié de la semaine fut consacrée à des questions de doctrine et d'histoire. Parmi les conférenciers, notons la présence de S. Ém. le card. RONCALLI, patriarche de Venise, de Mgr E. GALBIATI, de l'Ambrosienne de Milan, du R. P. Théodore MINISCI, prieur de Grottaferrata, des professeurs Gaspare AMBROSINI et Igino GIORNADI, du R. P. Pierre DUMONT, recteur du Collège grec de Rome et de plusieurs professeurs de l'Institut oriental de Rome. Cette semaine s'est distinguée par une

1. Cfr *En* 1er juin.
2. Cfr *The Catholic Herald*, 15 et 22 novembre.

grande ferveur, et par le souci d'éveiller la masse même des fidèles à la conscience d'une responsabilité réelle pour la cause de l'Unité chrétienne [1].

URSS. — Le 8 novembre, le patriarche ALEXIS de Moscou célébra son 80me ANNIVERSAIRE. A cette occasion il reçut un TÉLÉGRAMME DE FÉLICITATIONS du maréchal M. A. BULGANIN. En y répondant, le patriarche dit : « En particulier, votre haute appréciation de ma modeste activité patriotique m'a touché. Je m'efforcerai, avec l'aide de Dieu, de travailler encore dans la mesure de mes forces, à la cause de la lutte pour la paix, ce qui est un devoir direct qui incombe aux ministres de l'Église » [2]. Le patriarche Alexis est évêque depuis 1913.

Après la reconnaissance du *statu quo* de l'Église orthodoxe de FINLANDE par le patriarcat de Moscou, une délégation ecclésiastique finlandaise, sous la conduite de l'évêque PAUL, a séjourné en URSS du 27 juin au 10 juillet. *ŽMP* n° 8 (août) en donne des détails avec photos. La délégation visita aussi des MONASTÈRES, et Mgr PAUL écrit que dans les trois couvents de Kiev, il y a plus de 700 moniales (p. 37). Quant aux moines des monastères orthodoxes de Finlande, il n'y en eut finalement que 6 et non 24 [3], qui exprimèrent le désir de finir leur vie dans un monastère de Russie même [4].

Mgr BORIS, archevêque d'Odessa, qui accompagnait le patriarche de Moscou dans la récente visite qu'il fit en Yougoslavie, a donné quelques détails sur la VIE DE L'ÉGLISE DE RUSSIE. Questionné sur les raisons du gouvernement de l'Union soviétique à ne pas restituer les églises dont le patriarcat aurait besoin, l'archevêque répondit que l'Église n'avait pas le moyen d'entretenir ces bâtiments : « Avant la révolution, explique-t-il, c'était le gouvernement qui en avait la charge, mais maintenant l'Église seule doit faire face à toutes ses dépenses. Or le revenu de l'Église provient exclusivement de la vente des bougies, qui se vendent deux roubles. Cet argent ainsi recueilli nous permet d'entretenir

1. Cfr *SICO*, 25 septembre ; *HK* nov., p. 58 ; *OR* 19, 23/24, 25, 27 sept.
2. Cfr *Pravda* 9 et 11 novembre.
3. Cfr *Chronique* 1957, p. 316.
4. Cfr *RM* 31 oct., p. 3.

le patriarcat, les évêchés et nos séminaires de théologie. De même, les frais de voyage de la délégation patriarcale en Yougoslavie ont été couverts par le revenu normal de l'Église ». Au nombre des églises non rendues au culte se trouvent celles du Kremlin, l'église de NOTRE-DAME DE KAZAN [1] à Léningrad et SAINTE-SOPHIE à Kiev. Elles servent actuellement de musées. Interrogé sur le congrès de l'athéisme scientifique qui en mai dernier a eu lieu à Moscou [2], Mgr Boris déclare n'avoir jamais entendu parler d'une telle conférence. Il a confirmé que la jeune génération en Russie est à la recherche de « formules nouvelles ». « L'Église a toujours été du côté de notre peuple, dit-il, c'est pourquoi elle sait ce que cherche notre jeunesse masculine et féminine. Le bonheur a ses racines dans la liberté et la vérité, dans la vérité de Dieu, qui est aussi puissante que le soleil : vous ne sauriez la cacher avec la main » [3].

Le *22* novembre dernier, M. N. CHRUŠČEV, interrogé par le journaliste américain V. R. HEARST, a répété que la foi en Dieu contredisait la conception communiste du monde. Cette foi est affaire de conscience pour chacun. L'Église est séparée de l'État, elle ne doit pas se mêler de la vie de l'État : « En un mot, nous n'entrerons pas en guerre pour le saint-sépulcre ». L'époque des croisades est depuis longtemps révolue. Il y a cependant encore des gens qui croient en Dieu : « Il arrive souvent que dans une seule famille il y a des croyants et des athées. Mais le nombre de ceux qui croient en dieu (*sic*) diminue toujours ; une majorité écrasante de la jeunesse qui grandit ne croit pas en dieu. L'instruction publique, la diffusion des connaissances scientifiques, l'étude des lois de la nature ne laissent pas de place pour la foi en dieu ». M. CHRUŠČEV s'étend

1. L'église de NOTRE-DAME DE KAZAN à Léningrad est à présent un grand musée antireligieux. Cfr *Chronique* 1955, p. 423. Depuis la guerre, la cathédrale ST-ISAAC était dans un état déplorable ; elle ne pouvait même plus servir de musée. En 1954, on annonçait qu'on travaillait à sa restauration. Cfr *Chronique* 1954, p. 453. A Léningrad il n'y a que 14 églises ouvertes au culte, dont trois grandes seulement. *Chronique* 1955, p. 195-96.

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 308.

3. Cfr *SŒPI* 6 décembre.

ensuite sur le thème connu de la religion comme moyen d'exploiter le peuple et de l'asservir à des fins antisociales [1].

Quelques articles :

P. Kovalevskij, *L'Église en URSS après 40 ans : 1917-1957*, dans *RM* 7 novembre, p. 6.

Du même, *Le Rascol et son rôle dans le développement de la Russie* dans *Archives de Sociologie des Religions*, n° 3 (janvier-juin), 1957, pp. 37-56.

El Movimiento ecuménico y le Iglesia Ortodoxa rusa, dans *Reunion* (Madrid), n° 7, juillet-septembre, pp. 107-119.

A. Bennigsen, *Agitation et durcissement idéologique en URSS*, dans *Études*, septembre, pp. 243-251.

P. Jean Mécérian, S. J., *Un tableau de la diaspora arménienne : III. Les Arméniens de l'Union soviétique*, dans *POC*, juillet-septembre, pp. 229-249.

H. Carrière d'Encausse, *Communisme et Islam en URSS*, dans *Études*, novembre, pp. 235-251.

Allemagne. — Fin septembre, une NOUVELLE OFFENSIVE a été déclenchée en Allemagne orientale CONTRE LA RELIGION en vue de recruter des jeunes pour la « consécration de la jeunesse ». Tandis que, les autres années, toute assurance était donnée qu'aucune susceptibilité religieuse ne serait froissée, cette fois-ci la campagne de propagande fut plutôt marquée d'une violence impatiente, et ne cacha pas son athéisme foncier. Cela s'est manifesté surtout dans un discours du vice-président de la DDR, M. Walter Ubricht, contre lequel les autorités catholiques et protestantes prirent énergiquement position. Un pasteur de la ville de Schwerin ayant été ARRÊTÉ sous l'inculpation d'avoir refusé des obsèques religieuses à la fille du président d'une ferme collective, à qui il reprochait d'avoir reçu la consécration de la jeunesse communiste, le cardinal Joseph Frings, archevêque de Cologne, adressa au Dr. Dibelius, évêque évangélique de Berlin, un MESSAGE de sympathie : « J'ai appris, disait-il, cette arrestation avec douleur et indignation. Nous éprouvons comme le sentiment d'avoir tous été arrêtés avec lu ar n'importe quel chef, catholique ou protestant,

1. Cfr *Pravda* 29 novembre.

d'un diocèse ou d'une paroisse, aurait dû agir de même dans une situation analogue »[1].

Angleterre. — L'évêque anglican de Chichester, le Dr. G. K. A. Bell, très connu pour son activité dans le monde œcuménique, a résigné sa charge de chef de diocèse, dans l'espoir d'un successeur plus jeune. Il compte cependant se consacrer encore à la cause de l'unité chrétienne, et restera président honoraire du Conseil œcuménique des Églises.

L'archevêque anglican de Cantorbéry, le Dr. Fisher, est récemment revenu à la charge à propos du divorce, affirmant que les membres du clergé anglican qui béniraient le mariage de personnes divorcées agiraient « à leur péril spirituel ». Cette déclaration a soulevé de nombreuses protestations dans les milieux anglicans, et le 10 octobre une trentaine d'ecclésiastiques de Birmingham — dont huit chanoines de la cathédrale — ont adressé à l'archevêque une lettre dans laquelle ils lui reprochent notamment de faire croire par son attitude qu'il existe dans l'Église anglicane une autorité spirituelle infaillible (les Convocations), qui serait comme celle du pape de Rome[2]. D'après le Rev. Clifford Rhodes, rédacteur en chef du *Church of England Newspaper*, environ 7.000 ministres anglicans — soit près de la moitié — désapprouveraient l'archevêque[3]. D'autres, au contraire, dans les rangs du clergé, estiment que les hautes autorités de l'Église d'Angleterre ne sont pas assez intransigeantes sur le point en litige. La difficulté vient de ce que la loi ecclésiastique n'est pas d'accord avec la loi civile du pays et qu'on peut en appeler à deux autorités dans cette discussion. D'où le fait qu'à propos de cette affaire, dont l'enjeu est grave, plusieurs mettent de nouveau en question le degré de liberté de l'Église anglicane vis-à-vis de l'État.

Pour remédier au manque de prêtres dans l'Église d'Angleterre, l'évêque anglican de Southwell, le Right Rev. Frank Russel Barry, a suggéré que des laïcs soient recrutés pour

1. Cfr *ICI* 15 nov. ; *SŒPI* 11 et 25 oct., 8 nov.
2. Cfr *CT* 25 oct.
3. Cfr *CEN* 4 et 25 oct.

remplir bénévolement un ministère à temps partiel, gagnant leur vie dans des professions séculières, mais aptes à recevoir les ordres et à assister les ministres à plein temps [1]. La question du RECRUTEMENT a été traitée aussi lors de la Convocation d'York en octobre dernier [2].

Le 23 novembre, à Londres, dans l'Église russe de *Tous les Saints* a eu lieu le SACRE de l'archimandrite Antoine BLOOM, qui est nommé VICAIRE de l'exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale, avec le titre d'évêque de Sergievo.

Égypte. — En juillet dernier, S. B. le patriarche CHRISTOPHORE, du PATRIARCAT GREC ORTHODOXE D'ALEXANDRIE s'était rendu à Athènes dans le but principal de faire ordonner en Grèce cinq nouveaux évêques pour son patriarcat. Il espérait ainsi éviter l'opposition de son synode. Les difficultés intérieures ne semblent donc pas encore aplanies, comme le discours patriarcal pour le jour de l'an l'avait laissé croire. Mgr CHRISTOPHORE a également l'intention de ne plus tarder à nommer un nouvel exarque en Amérique. Le conflit demeure donc également du côté de Constantinople ; bien plus, de nouveaux griefs s'ajoutent encore [3].

Le DÉPART des Hellènes d'Égypte, qui voient leur activité professionnelle se restreindre chaque jour dans les circonstances présentes, est une cause d'inquiétude pour les autorités du patriarcat orthodoxe d'Alexandrie. Malgré les déclarations de bienveillance de la part du gouvernement égyptien, les Hellènes quitteraient actuellement le pays à raison de 500 par mois [4].

On annonçait fin octobre que les chrétiens égyptiens avaient adressé en commun une LETTRE DE PROTESTATION au chef d'État égyptien, dans laquelle ils lui signalaient de nombreux délits de justice dont les chrétiens d'Égypte ont à souffrir [5].

1. Cfr 3 *SŒPI* 15 nov.
2. Cfr *CT* 11 oct.
3. Cfr *POC* juillet-sept., p. 268.
4. *Ibid.*, p. 269.
5. Cfr *SŒPI* 4 oct.

France. — Les 12 et 13 octobre, s'est réunie à BIÈVRES la commission d'études œcuméniques créée en 1955 par la FÉDÉRATION PROTESTANTE, formée de représentants des Églises protestantes françaises membres du Conseil œcuménique (réformés et luthériens). Malgré certaines divergences proprement confessionnelles, un CONSENSUS doctrinal existerait, ainsi qu'une communauté de vie suffisante pour que l'on puisse envisager une possibilité de réunion [1]. L'assemblée, réunissant quelque 75 pasteurs et laïcs, a exprimé le désir que des pas très précis soient faits actuellement dans cette direction.

Grèce. — Le nouvel archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS, a esquissé dans ses grandes lignes son PROGRAMME d'action pastorale [2]. Parmi les points de ce programme, notons : mesures contre la propagande des sectes étrangères [3] ; célébration de deux ou même de trois liturgies (messes) dans les grandes églises le dimanche et les jours de grandes fêtes, pour permettre ainsi à tous les fidèles d'y assister ; prédication plus régulière ; nombre suffisant d'écoles du dimanche (celles-ci doivent être établies obligatoirement dans chaque paroisse) ; célébration régulière et ponctuelle de l'office divin dans les églises ; insistance particulière sur la confession sacramentelle ; uniformité dans le chant d'Église, qui doit être le chant byzantin traditionnel [4] ;

1. Cfr *Réforme* 19 oct., art. du prof. Jean Bosc, *Aurons-nous une Église protestante unie?* Aussi *Christianisme Social* nov.-déc., pp. 916-917.

2. Cfr *E* 1er oct.

3. Un département spécial, chargé d'observer et de contrôler les activités d'étrangers se livrant au prosélytisme, a été créé à Athènes. Ce département est dirigé par l'évêque DAMASKINOS de Marathon, auxiliaire de l'archevêque d'Athènes. Le bureau tiendra le Saint-Synode au courant du nombre et des activités de ces étrangers. Le quotidien athénieu *To Vima* explique que le but est « de protéger le peuple orthodoxe contre les propagandistes de l'étranger dont l'activité s'est beaucoup multipliée et étendue ces derniers temps. Le département aura la tâche délicate de vérifier et de limiter le zèle convertisseur des sectes étrangères, tout en respectant la tolérance et la liberté accordées aux Églises non orthodoxes par la constitution de Grèce comme de tous les pays libres ». Cfr *SŒPI*, 18 oct.

4. L'archevêque d'Athènes a accordé vingt bourses pour l'étude de la musique byzantine dans l'école de musique ecclésiastique établie dans l'Odéon d'Athènes. Cfr *AA* 23 oct.

surveillance efficace des aumôniers militaires ; attention toute spéciale portée aux œuvres de bienfaisance, en vue d'endiguer les désordres qui découlent de la misère.

Le 13 septembre l'Archevêque a pris la parole devant 350 prêtres et diacres d'Athènes réunis dans la métropole (cathédrale). Il a insisté sur la nécessité absolue qu'a tout clerc de mener une vie sans reproche, d'être un enseignement par son exemple et avant tout par sa piété. A ce propos S. B. a mentionné la conduite et le respect qui s'imposent dans le sanctuaire. Il a exprimé son désir que les prêtres ne portent pas de soutanes (*anteri*) de couleur et que leurs *rasa* soient toujours propres. Il a recommandé la constitution d'une caisse commune du casuel et surtout la prédication constante, bien préparée et adaptée au niveau culturel plutôt élevé de la population de la capitale. Mgr THEOKLITOS a affirmé son intention de consentir à tous les sacrifices pour laisser les prêtres et diacres dans leur paroisse, car il considère que les transferts sont nuisibles [1].

D'autre part, *An* de novembre et *En* du 10 novembre protestent contre les translations d'évêques qui viennent d'avoir lieu. *E* du 15 novembre indique une série de changements survenus dans l'épiscopat : à Didymoteichos et Orestiade, est nommé le protosyncelle d'Étoloacarnanie, l'archimandrite CONSTANTIN POULOS, sacré le 13 novembre : ensuite viennent quatre transferts : Mgr GEORGES de Thira va à Kalavryta et Aigialeia ; Mgr DAMASCÈNE de Triphylie et Olympie va à Démétriade (Volos) ; Mgr Chrysostome de Zante (Zakynthos) à Triphylie et Olympie ; Mgr CONSTANTIN de Servia et de Kozani à Patras [2].

Le ministère de l'Instruction et des Cultes a demandé au

1. Cfr *E* 1er oct.

2. Au siège de Zante a été nommé l'évêque d'Euripos ALEXIS, auxiliaire de l'archevêque d'Athènes ; à Kozani l'évêque de Rogai DENYS, également auxiliaire d'Athènes ; à Thira le protosyncelle d'Athènes, l'archimandrite GABRIEL KALOKAIRINOS. Deux nouveaux évêques auxiliaires ont été élus : l'archimandrite CHRYSOSTOME THEMELIS, secrétaire en chef du Saint-Synode, est promu au titre d'évêque de Thaumakos et sera établi au Pirée ; l'archimandrite CHRYSOSTOME VENETOPOULOS se voit conférer le titre d'évêque de Kernitsa. Le métropolite de Karystia et Skyros étant décédé à Athènes, il a été remplacé aussitôt (le 22 nov.) par l'archimandrite CHRYSOSTOME ZERVAS, protosyncelle de Chalcis. Cfr *En* 1er déc., *E* 1er déc.

Saint-Synode une RÉVISION de la liste d'archimandrites « épiscopables ». Tous ceux qui ont plus de 55 ans doivent être éliminés [1].

Les discussions continuent entre S. B. l'Archevêque et le conseil des ministres sur le plan à adopter pour améliorer les APPOINTEMENTS du clergé paroissial [2].

Il a été décidé également que les mesures nécessaires seraient prises pour remplir les CURES VACANTES dans le Nord du pays. Les traitements de ces curés seraient augmentés. D'autre part, revenant sur la décision prise au temps de Mgr DOROTHEOS, on annonce qu'aucune diminution des qualités requises chez les candidats à l'ordination ne pourra être envisagée.

Une nouveauté à signaler : la publication d'annonces officielles dans *E* concernant les paroisses vacantes dans l'archevêché d'Athènes. Le journal signale le fait avec satisfaction ; et les annonces de nouvelles vacances se succèdent.

Dans *En* un débat s'est engagé sur les mérites et démérites du clergé marié et célibataire. Ce thème est actuel en Grèce, mais la discussion n'a rien apporté de neuf ou de constructif jusqu'à présent (10 nov.) [3].

Le prof. Bratsiotis a publié dans *E* du 15 novembre un article pondéré et objectif demandant et suggérant que l'on repense un peu le rôle et le travail de l'*Apostoliki Diakonia*.

Dans l'île de TINOS, vient d'être fondé un NOUVEAU SÉMINAIRE ECCLÉSIASTIQUE (*'Ανώτερον 'Εκκλ. Φροντιστήριον*) sous l'égide et la direction de l'*Apostoliki Diakonia*. Le célèbre pèlerinage à la Ste Vierge qui y a lieu apportera des sommes importantes pour l'érection et l'entretien du séminaire [4].

1. Cfr *En* 20 sept.
2. Cfr *K* 18 sept.
3. A un « outsider » il semblerait que la toute première chose à faire, ce serait de libérer le clerc célibataire de la nécessité de se soumettre à une parodie de profession monastique, puisqu'il n'a pas l'intention de contracter les obligations de l'état monastique. Si l'on fait cela, du coup tout le clergé se trouverait sur un pied d'égalité ; il n'y aurait plus d'archimandrites que dans les couvents. Aucun canon ne prescrit que pour devenir prêtre non marié il faille au préalable émettre la profession monastique.
4. Cfr *En* 1er oct.

Depuis le 1er novembre fonctionne à HAGIA VARVARA près d'Athènes le « Foyer de l'étudiante » et « l'École pour diaconesses », à l'organisation desquelles l'*Apostoliki Diakonia* travaille depuis des années [1].

Le Roi des Hellènes a mis entre les mains de l'archevêque cinq millions de drachmes (soit plus de 165.000 dollars). Cette somme devra servir à créer dans le couvent de PENTELI un SÉMINAIRE pour la formation de prêtres-confesseurs, destinés à exercer leur ministère dans les campagnes [2].

Dans la ville de KYPARISSA, eut lieu le 13 septembre une fête extraordinaire et très solennelle. *K*, hebdomadaire catholique, consacre une colonne et demie de ses quatre pages à une description détaillée et enthousiaste de cet événement orthodoxe. Il s'agit de la vénération dont fut l'objet, de la part de tout un diocèse, une croix faite en bois de Terre Sainte, consacrée par le parcours le vendredi-saint de cette année, de la voie douloureuse à Jérusalem, lorsqu'elle fut portée par l'ancien métropolite de Triphylie et Olympie, Mgr DAMASCÈNE, actuellement de Démétriade [3].

Herder Korrespondenz d'octobre, pp. 22-24, donne un exposé de la CRISE du mouvement œcuménique en Grèce.

Inde. — Une cérémonie en la cathédrale St-Georges à Madras fut célébrée en l'honneur du Xe ANNIVERSAIRE de la formation de l'Église de l'Inde du Sud. C'est le 27 septembre 1947, en effet, que la nouvelle Église, la première qui résultât de l'union de corps ecclésiastiques épiscopaux et non-épiscopaux, a été constituée. Elle compte à présent plus d'un million d'adhérents, et environ un millier de ministres, pour la plupart des Indiens. La moitié des titulaires des quatorze diocèses sont également des Indiens [4].

1. Cfr *En* 20 oct.
2. Cfr *An* octobre.
3. Cfr *K* 2 oct. Nous relevons ce fait avec d'autant plus de satisfaction qu'en l'église du monastère de Chevetogne, repose une croix en tous points semblable, laquelle date de 1949.
4. Cfr *SŒPI* 11 oct.

Japon. — Le patriarcat œcuménique a chargé Mgr ATHÉNAGORE, archevêque de Thyatire (siège à Londres), d'une mission dans l'Extrême-Orient. Il a visité le JAPON et la communauté orthodoxe de SÉOUL (CORÉE) [1]. — Selon les dernières statistiques, il y aurait au Japon 34.391 orthodoxes [2] ; leur clergé comprend 2 évêques, 32 prêtres, et 5 diacres. Il y a deux ans encore, la communauté orthodoxe de Séoul (à peu près d'un millier d'âmes) dépendait de l'évêque IRÉNÉE de Tokio (de la juridiction russe métropolitaine d'Amérique), mais depuis lors elle a passé sous la juridiction de Mgr MICHEL, archevêque grec d'Amérique [3].

Jérusalem. — Le 30 août, le Dr. Angus Campbell MACINNES, a été intronisé comme archevêque anglican de Jérusalem, avec juridiction métropolitaine sur les évêques anglicans d'Iran, d'Égypte, de Lybie et du Soudan. Ces évêchés anglicans étaient jusqu'à cette date placés directement sous la juridiction de l'archevêque de Cantorbéry, étant considérés comme des évêchés missionnaires de l'Église d'Angleterre. Le nouveau synode des évêques anglicans du Moyen-Orient ne constituera cependant pas une nouvelle province ecclésiastique, mais restera dépendant de Cantorbéry [4].

Norvège. — On se souvient de la NÉGATION formulée par l'évêque luthérien Kristian SCHJELDERUP concernant l'éternité des peines de l'ENFER. Cette attitude vient d'être jugée comme n'ayant « jamais fait partie de l'enseignement de l'Église ». Une résolution en quatre points de la « Convention ecclésiastique libre », qui fait partie de l'Église de Norvège, déclare que cette Église doit maintenir ses livres confessionnels dans la fidélité à la parole du Seigneur. Le fait de n'avoir pas demandé à

1. Cfr *AA* 21 août.
2. Cfr *SŒPI* 4 oct., p. 314. En 1956 le nombre des chrétiens s'était accru de 75.963, ce qui porta à 583.589 le nombre total, dont 227.063 catholiques et 322.135 protestants de différentes dénominations.
3. Cfr dans *Sobornost*, été 1957, Richard RUTT, *The Orthodox Church in Korea*, qui fait l'histoire de cette communauté (pp. 480-490).
4. Cfr *POC* juillet-sept., p. 271 ; *SŒPI* 4 oct.

l'évêque Schjelderup de donner sa démission « ne signifie pas que l'Église reconnaît pour sien l'enseignement de l'évêque » ; on ajoute que chaque fidèle « doit décider dans la fidélité à sa conscience devant Dieu », s'il va ou non pouvoir collaborer avec l'évêque [1].

Suède. — Ayant à débattre une série de motions parlementaires intéressant l'Église luthérienne suédoise d'État, la 27e Convocation biennale a entendu d'abord un discours de l'archevêque Yngve BRILIOTH, primat de l'Église de Suède. Celui-ci a souligné que l'Église n'est pas une création de l'État, et qu'elle doit être libre de vivre de sa propre vie ; il releva que le Parlement avait été invité à faire une enquête sur la forme et les conséquences prévisibles d'une SÉPARATION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT en Suède. — La convocation a REPOUSSÉ ensuite, par 62 voix contre 36, la motion qui aurait ouvert aux femmes l'accès au ministère pastoral [2]. Certe décision a causé un certain remous, et on parle d'un millier de fidèles qui auraient quitté l'Église, parmi lesquels des femmes ayant tenu un rôle éminent dans la vie religieuse du pays [3].

Suisse. — Du 19 au 22 septembre, eut lieu à Rheinfelden, près de Bâle, le 17e CONGRÈS VIEUX-CATHOLIQUE INTERNATIONAL. L'Église anglicane, l'Église épiscopalienne des États-Unis, les Patriarcats de Constantinople et de Moscou, ainsi que le Conseil œcuménique avaient envoyé leurs représentants. Le thème principal du congrès a été LE RÔLE DES LAÏCS DANS LA FAMILLE. L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr RINKEL, a parlé de la nécessité, pour les Églises vieilles-catholiques, de maintenir leur témoignage au sein du Conseil œcuménique des Églises, malgré les difficultés actuelles du dialogue œcuménique.

Relations interorthodoxes. — Dans un important article de l'*Ekkl. Vima* (sept.), le prof. KERAMIDAS a dit tout le mal

1. Cfr *SŒPI* 22 nov.
2. Cfr *SŒPI* 20 sept. ; 18 oct.
3. Cfr *PNHK* 7 déc.

que cause à l'Orthodoxie l'ESPRIT NATIONALISTE de ses membres, de ses hiérarques et de ses théologiens. Il n'hésite pas à dire que dans leur conscience, la première place est au souci de servir la Patrie. L'Église et ses intérêts ne viennent qu'en second lieu. L'auteur admet aussi que la PROLIFÉRATION DES ÉGLISES AUTOCÉPHALES est contraire à la notion authentique de l'Église dans l'Orthodoxie.

Dans sa séance du 15 octobre, le Saint-Synode de GRÈCE a décidé de répondre aux invitations adressées par le patriarche de MOSCOU à l'archevêque d'Athènes et au Synode, d'assister aux célébrations qui doivent commémorer, en mai 1958, le 40e anniversaire du rétablissement du patriarcat russe. Il fut décidé que l'Église de Grèce serait représentée par les métropolites NN. SS. JACQUES d'Attique et Mégaride, PANTÉLÉIMON de Thessalonique et JACQUES de Sisanios et Siatisti [1].

Durant l'été, les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche ont été à Athènes ; depuis lors, ce dernier est allé en Russie pour un séjour de plusieurs semaines.

Le patriarche ALEXIS de Moscou, officiellement invité par le patriarcat SERBE, a visité en octobre le patriarche de Serbie, VIKENTIJE. Il fit son voyage en compagnie de douze dignitaires de l'Église orthodoxe russe [2].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — Au SECOND CONGRÈS MONDIAL DE L'APOSTOLAT LAÏQUE qui s'est tenu à Rome du 5 au 13 octobre, la division de la chrétienté a été une constante préoccupation. « Établir le dialogue œcuménique entre les chrétiens, et le tenir

1. Cfr *E* 1er novembre.

2. A la suite de cette visite, le gouvernement yougoslave a levé le ban qui depuis cinq ans interdisait l'importation et la diffusion en Yougoslavie du *Journal du Patriarcat de Moscou* (*ŽMP*). Le ban fut une riposte aux attaques que des chefs de l'Église russe avaient proférées contre la Yougoslavie et son président au cours de la querelle du Kominform qui, en 1952, opposa l'Union soviétique et la Yougoslavie. Cfr *SŒPI* 29 novembre, p. 372.

Cŭrkoven Vestnik de Sofia, 17 oct. 1957, est entièrement consacré au séjour du Patriarche ALEXIS en Bulgarie, du 10 au 23 septembre.

vivant, est un devoir grave pour l'Europe où s'est consommée cette division », dit Melle Marga KLOMPÉ, ministre de l'Assistance sociale en Hollande, lorsqu'elle parla de la *Responsabilité des laïcs en Europe.*

« Les autres continents considèrent à tort ou à raison l'Europe comme la manifestation du christianisme. — Les chrétiens d'Europe ont beaucoup d'éléments en commun, même s'ils sont séparés dans des choses essentielles. Ils luttent ensemble aujourd'hui pour la dignité de l'homme et, dans ce combat commun, ils peuvent beaucoup apprendre les uns des autres, dans le respect mutuel. Que la chrétienté soit divisée au lieu de former une unité, comme le Christ l'a voulu, doit nous être un objet constant de préoccupation et de souffrance [1] ».

Un RAPPORT BELGE, présenté au CARREFOUR POUR L'UNITÉ lors de ce congrès, contient des suggestions concrètes pour l'introduction de l'enseignement des questions relatives à l'Unité chrétienne dans les catéchismes, les leçons scolaires, la vie de la famille et celle de la paroisse, pour la collaboration avec les centres déjà existants, de contact et d'étude, pour l'usage de la presse et d'autres moyens modernes de diffusion.

Le R. P. Gustave WEIGEL, S. J., professeur de théologie au Collège de Woodstock, a communiqué ses impressions de la CONFÉRENCE DE FOI ET CONSTITUTION d'Oberlin, à laquelle il a assisté en qualité d'observateur [2].

Il a noté l'emploi assez général d'un vocabulaire qui se rapproche de celui des catholiques. Mais ce vocabulaire ne semble pas être interprété d'une manière tout à fait semblable par les différents orateurs. Il y avait comme une timidité devant la précision, mais aussi un désir de conserver à leurs paroles une certaine « fluidité » dans l'espoir qu'avec le temps une interprétation plus précise puisse leur être donnée. Du point de vue catholique, « la difficulté fondamentale réside dans le fait que tous les participants à la conférence sont assurés d'être dans l'Église du Christ. Cette assurance est contestée par les catholiques et cependant cette question fondamentale n'est jamais regardée en face et directement ».

1. Cfr *ICI* 1er nov., p. 24.
2. Cfr *Chronique*, 1957, p. 328.

Le Right Rev. Angus DUN, évêque épiscopalien de Washington et président de la conférence, s'est réjoui de ce que cette présence non officielle ait pu être rendue possible. « Nous espérons, a-t-il déclaré, que cette présence se répétera, car nous sommes absolument certains qu'une réconciliation ne pourra jamais être obtenue par des gens qui ne se rencontrent jamais » [1].

Istina, nº 2, 1957, après l'éditorial intitulé *L'Impasse* (il s'agit de celle dans laquelle serait engagé le postulat de la « seule Écriture »), publie une étude du P. Y. M.-J. CONGAR, *Brève histoire des courants de pensée dans l'anglicanisme* (pp. 133-164).

En complément de cet article, quelques pages sont ajoutées sur l'organisation interne de l'Église anglicane, tirées d'un ouvrage de l'évêque G. K. A. BELL. Le P. René BEAUPÈRE traite des conversations en cours entre l'Église de l'Inde du Sud et les luthériens, en y ajoutant les principaux documents auxquels son exposé se réfère (pp. 174-226). Le fascicule se termine en reproduisant des travaux ayant paru dans le *Bulletin* du département d'Études du Conseil œcuménique des Églises (III, 1), sur le *Culte*, le *Baptême* (G. S. H. LAMPE), la *Bible*, et les *Transformations sociales en Afrique*.

Le bulletin *Vers l'Unité chrétienne* de décembre achève la DIXIÈME ANNÉE de sa publication. Le fascicule est consacré aux *Tables* des dix années écoulées. On sera heureux de pouvoir ainsi se reporter avec plus de facilité aux abondants renseignements de cet organe mensuel du centre d'études « Istina ».

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes*. — *Grigorios ho Palamas*, sept.-oct., contient la fin de l'article du P. Kotsonis sur la *Valeur canonique de la* communicatio in sacris *entre Orientaux et Occidentaux sous les dominations latine et vénitienne* [2].

1. Cfr *SŒPI* 4 oct.

2. L'A. conclut à la valeur nulle des faits comme argument canonique, étant donné que les Orthodoxes ne s'y prêtaient qu'à contre-cœur et par crainte. Le P. Kotsonis ne distingue nullement — il ne semble même pas envisager la possibilité de pareille distinction — entre Grecs orthodoxes et Grecs catholiques (de rite byzantin mais en union avec Rome). Quels qu'aient été les sentiments des Grecs eux-mêmes sur place (c'est ce qu'il faudrait examiner), il est manifeste que les nombreuses bulles ponti-

Le cahier XI de la *Pravoslavnaja Myslj* (*La Pensée russe*, travaux de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris) a paru. Signalons déjà ici trois études de ce recueil : Prof. H. A. AFANASJEV, *L'Église catholique*, (ce que S. Ignace d'Antioche exprime par ce terme), pp. 17-44 ; P. N. EVDOKIMOV, *Le mouvement de la pensée théologique en Occident* (pp. 62-72) ; Baron I. F. MEYENDORFF, *L'Apôtre Pierre et sa succession dans la théologie byzantine* (pp. 139-157).

Dans la *Nouvelle Revue théologique*, nov., M. J. MEYENDORFF publie un article *Humanisme, nominalisme et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle* (pp. 905-914).

Le grand réveil religieux et théologique que connut l'Église byzantine au XIVe siècle, devenu célèbre sous le nom d'« hésychasme », signifie un refus opposé par le christianisme oriental au grand mouvement de sécularisation qui avait commencé en Occident à la fin du moyen âge. Les partisans de l'Union se trouvant presque exclusivement parmi les humanistes, la vie religieuse authentique de l'Orient byzantin de l'époque fut compromise aux yeux de l'Occident dans la mesure où on l'associait avec l'antiunionisme. Et pourtant la question du palamisme — doctrine devenue officielle de l'Église byzantine — n'a pas été considérée comme un point de séparation entre les Églises au concile de Florence. « On ne peut que s'en féliciter, dit ici l'A., car il est bien plus facile d'engager aujourd'hui un dialogue dans une atmosphère plus sereine, en se fondant sur les textes authentiques qui expriment la pensée de Palamas, et en les replaçant dans les catégories patristiques et spirituelles qui étaient les siennes » (p. 907). L'A. donne uu court exposé des idées majeures de l'œuvre principale de Palamas, qui est une apologie dirigée par le moine de l'Athos contre Barlaam le Calabrais et son nominalisme [1]. Dans ses conclusions, il remarque que le débat qui, à Byzance, opposa les moines aux humanistes, fut essentiellement de même nature que celui de l'Église romaine pour sauver le mystère

ficales *en faveur des Grecs* étaient inspirées par la conviction (erronée ou non) que les Grecs en question étaient des membres fidèles de l'Église en communion *réelle* avec le siège romain.

1. L'A. annonce que le texte critique complet de cette œuvre, intitulée *Défense des saints hésychastes* (rédigée entre 1337 et 1341), muni d'une traduction française et de brefs commentaires, paraîtra prochainement dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense*.

de l'Église en tant qu'anticipation *réelle* du Royaume à venir, devant la Réforme protestante. Ce qui lui fait ajouter que « le palamisme est, à sa façon, une sorte de contre-réforme orientale qui, effectuée à temps, évita la crise interne dans l'Église byzantine ». Citons aussi la finale de cet article suggestif :

« N'étant à proprement parler ni une philosophie ni un système, la pensée de Palamas ne peut être jugée en fonction des catégories scolastiques. Pour retrouver la compréhension mutuelle entre Orientaux et Occidentaux nous devrions rechercher aujourd'hui, dans un dialogue patient et basé sur les textes, l'inspiration fondamentale des deux modes de pensée. Il serait peut-être possible alors de délimiter avec plus de netteté ce qui, dans les deux traditions chrétiennes, appartient à la Tradition de l'Église à laquelle tous les chrétiens doivent se référer pour retrouver l'unité des premiers siècles » [1].

A la suite de l'article *Pour une restauration de la liturgie byzantine*, signalé ici dernièrement [2], la revue *Proche-Orient Chrétien*, juillet-septembre 1957, publie un PROJET DE RESTAURATION (pp. 250-260). Il s'agit d'un enregistrement sur bande magnétique, entendu à l'occasion de la « semaine sacerdotale » du clergé grec-melkite catholique, tenue au monastère St-Jean de Choueir (Khonchara, Liban), en juillet dernier. Pour répondre au désir de plusieurs lecteurs, qui souhaitent connaître les réactions des milieux orthodoxes et catholiques devant cet effort de renouveau, la direction de la revue a sollicité l'avis de certaines personnalités particulièrement qualifiées. Le prochain fascicule publiera une lettre de M. Panagiotis TREMBELAS, ancien professeur de liturgie à la Faculté de théologie de l'université d'Athènes.

Une BROCHURE vient de nous arriver, dont le titre est *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien*, et qui a pour auteur le P. Oreste KÉRAMÉ (*Bulletin d'Orientations œcuméniques*, Beyrouth, 1957). D'un style ardu, ces pages expriment toute l'angoisse d'un chrétien oriental catholique (du monde arabe) devant le problème complexe de l'Union des Églises.

1. Cfr du même auteur, dans *Le Messager* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants Russes), N° 3, 1957, *La signification historique de la doctrine de S. Grégoire Palamas*, pp. 3-9.

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 319.

Protestants. — *ELK* du 15 octobre publie, dans ses parties essentielles, le MÉMORANDUM allemand concernant l'établissement d'un INSTITUT pour l'étude de l'Église catholique romaine, ainsi qu'en décida la Fédération luthérienne mondiale lors de sa session à Minneapolis (USA) en août dernier [1].

Une place de plus en plus importante dans le dialogue interconfessionnel en Allemagne est occupée par la revue *Una Sancta* (Niederaltaich), qui vient d'achever sa 12e année. On y trouve des contributions variées, qui constituent souvent des échanges d'idées très vivants et instructifs. Devant l'initiative mentionnée ci-dessus de la part des luthériens (le *Mémorandum* se réfère du reste au *Haus der Begegnung* de l'abbaye de Niederaltaich) on ne peut que se réjouir de ces prises de contact. Ajoutons que l'INSTITUT JOHANN ADAM MOEHLER, inauguré en janvier à Paderborn pour l'étude de la Réforme [2], a réuni en octobre sa commission d'études, en vue d'organiser son fonctionnement ; la revue *Catholica* commencera à paraître au début de 1958.

QUELQUES ARTICLES :

Joaquín SALAVERRI, S. J., *El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorias del protestantismo*, dans *Miscelanea Comillas*, 1957, XXVII, pp. 7-60.

Jean ERBES, *A propos de l'évolution de la théologie : de Harnack à Guardini*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1957, n° 3, pp. 252-256.

Kenneth DOUGHERTY, S. A., *American Protestantism and the Mother of God* dans *Unitas*, 1957, n° 2, pp. 87-98.

Rev. F. P. COLEMAN, *The Approach to Rome*, dans *Faith and Unity*, oct. 1957, pp. 11-15.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le Rév. William S. SCHNEIRLA donne dans la revue *St. Vladimir's Seminary Quarterly* de juillet 1957, un exposé sur *The Latest Orthodox-Anglican Conference: Moscow 1956* (pp. 7-22).

Theologia, juill-sept., contient la première partie d'un article du P. KOTSONIS, où celui-ci examine les ORDINATIONS ANGLI-

1. Cfr *Chronique* 1957, p. 322.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 93.

CANES du point de vue du droit canon orthodoxe. Dans cette première partie, il conclut ainsi : étant donné que ni la grâce ni aucun sacrement valide n'existent en dehors de l'unique Église orthodoxe, l'Église anglicane ne possède pas de ministère valide en soi, ni *κατ' ἀκρίβειαν* ni *κατ' οἰκονομίαν*. Reste à examiner si, dans le cas hypothétique d'une conversion à l'Orthodoxie, l'ordination d'un ecclésiastique anglican pourrait être reconnue soit *κατ' ἀκρίβειαν* soit au moins *κατ' οἰκονομίαν* [1].

Dans *E* du 15 oct., notons un long compte rendu de l'ouvrage récent du R. P. Jérôme KOTSONIS sur l'*Intercommunion*, fait par l'archevêque MICHEL d'Amérique.

Entre le patriarche œcuménique de Constantinople et le vice-président du bureau des affaires étrangères de l'Église évangélique d'Allemagne (EKD), le pasteur STRATENWERTH, ont eu lieu des pourparlers en vue d'une collaboration plus étroite entre l'Église orthodoxe du Patriarcat et l'EKD, surtout par un échange renforcé d'étudiants [2].

QUELQUES ARTICLES :

Rev. A. SCHMEMANN, *The Fourth Liturgical Week at St. Sergius in Paris*, dans *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, juillet, pp. 46-47.
Edmund SCHLINK, *Wandlungen im protestantischen Verständnis der Ostkirche* dans *Oekumenische Rundschau*, nov., pp. 153-164.
Fr. K. PHILIPPOSE, *Orthodoxy and Mission*, dans *The Student World*, 1957, n° 4, pp. 361-369.
Sergius BULGAKOFF, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, dans *IKZ*, juillet-septembre, pp. 168-200.
W. DE VRIES, *Russische Orthodoxie und Oekumene*, dans *Stimmen der Zeit*, décembre, pp. 185-197.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Du 16 au 18 septembre, une CONFÉRENCE théologique anglicane et vieille-catholique, tenue à Rheinfelden, près de Bâle, a étudié les différents aspects de la DOCTRINE EUCHARISTIQUE et les conséquences qui en découlent sur les problèmes généraux de l'intercommunion. (Nous

1. La même revue contient en français un article du professeur C. KONIDARIS, *Conclusions de mes nouvelles recherches sur l'organisation primitive de l'Église*.

2. Cfr *Oekumenische Rundschau*, nov., p. 183.

avons noté déjà que, cette année, anglicans et vieux-catholiques ont commémoré le 25e anniversaire de leur intercommunion réalisé après la Convention de Bonn, en 1932).

Dans le *Bulletin anglican* de novembre, le Rév. G. S. WAKEFIELD de Stockport écrit quelques pages sur *l'Église anglicane vue par un pasteur non conformiste* (pp. 15-25).

Notons comme un fait caractéristique, pour les notions ecclésiologiques spéciales qu'il implique, l'avertissement répété de l'archevêque de Cantorbéry, le Dr. FISHER, contre le « danger » d'une union de tous. S'adressant à une assemblée de 3.000 personnes, il s'est exprimé ainsi :

« Vous pouvez vous rendre compte du terrible danger qui nous menacerait ; je le dis sérieusement, car si nous étions tous un et unis, la liberté de ne pas avoir la même opinion que la majorité au pouvoir serait menacée, et l'histoire du monde montre l'immense valeur qu'ont toujours eue les minorités et les oppositions. Plaise à Dieu qu'il y ait un jour une Église unie — unie en un certain sens. Mais cela n'arrivera pas tant que nous ne serons pas tous assez forts dans la foi chrétienne pour supporter les différences les uns des autres, et pour refuser de les réduire par la force... Nous ne sommes pas encore mûrs aux yeux de Dieu pour être une Église complètement unie » [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — L'Asie a besoin d'un NOUVEAU type de missionnaire, qui soit un « ami, un philosophe et un guide » pour les jeunes Églises, pour remplacer l'ancien « superintendant, directeur et patron », a dit le Dr. Rajak B. MANIKAN évêque luthérien de Tranquebar. — « Le temps est venu du missionnaire qui se met derrière le char pour le pousser au lieu de se mettre devant pour le tirer ». Une nouvelle théologie a révolutionné la politique missionnaire traditionnelle. La croissance de ce qu'on nomme les jeunes Églises mène à de nombreux ajustements approfondis des rapports entre elles et les vieilles Églises : « L'Église commence seulement à naître à la véritable œcuménicité » [2].

En juillet dernier, la CIMADE (Comité inter-mouvements auprès des évacués) a tenu de nouveau des cours interconfessionnels

1. Cfr *SŒPI* 1er nov., p. 344.
2. *Id.*, p. 346.

d'information théologique. Ces réunions ont eu lieu cette fois à SAINTE-COLOMBE, et le thème des conférences fut le *Credo.* Ont pris la parole : le Rév. Dr. W. S. SCOTT, le R. P. BEAUPÈRE, O. P., le pasteur M. RÉVEILLAUD et le R. P. Archimandrite ALEXIS. Les textes des conférences, avec deux annexes sur des questions de liturgie (R. P. ALEXIS, *Aux origines de la liturgie chrétienne* ; Dr. W. S. SCOTT, *L'art du culte selon la coutume de l'Église d'Angleterre*) ont été ronéotypés [1].

Les présidents de l'ALLIANCE UNIVERSELLE DES UNIONS CHRÉTIENNES masculines et féminines, M. Charles SHERMAN et Mme Isabelle CATTO, ont conjointement adressé un APPEL aux membres des deux associations répandus dans plus de 70 pays, à l'occasion de leur 90e SEMAINE ANNUELLE DE PRIÈRES qui eut lieu en novembre dernier. Le thème de cette semaine était : *Dieu a tant aimé le monde.*

L'attention ayant été attirée récemment sur le danger du « confessionalisme dans l'œcuménisme », là où les activités des grands groupes confessionnels pourraient croiser et même compromettre la tâche du Conseil œcuménique des Églises [2], une première consultation sur ce sujet s'est terminée le 15 novembre à Genève. Des luthériens, des méthodistes, des réformés, des anglicans, des baptistes, des quakers et des congrégationalistes y participaient. Cette rencontre de deux jours a été jugée « extrêmement utile », et les représentants de ces sept groupements confessionnels se sont engagés à échanger des documents sur les buts, constitutions, publications, progrès enregistrés, études entreprises et renseignements sur de futures séances de leurs dénominations respectives. Le Dr. VISSER 'T HOOFT, s'adressant à la conférence, fit appel aux dirigeants confessionnels pour

1. Nous avons également reçu les textes des conférences faites l'an dernier à SÈVRES (août 1956) : le sujet était *La Tradition :* Pasteur B. MOREL, *Tradition, Espace et Temps;* R. P. Lev GILLET, *La Dimension liturgique de la Tradition;* Dom O. ROUSSEAU, *La Théologie de l'Histoire d'après la vision des Pères de l'Église;* Rev. J. JAMES, *Le Message de la Foi au péril des Temps.*

2. Cfr *Chronique* 1957, p. 325.

qu'ils contribuent à mettre fin aux fonctions qui font double emploi dans les différents domaines de l'activité œcuménique. Relevant l'appréhension de nombreuses personnes qui craignent de voir le travail du mouvement œcuménique devenir bureaucratique, il a reconnu que le danger ainsi couru devait être présent à tous les esprits [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW d'octobre est presque entièrement consacrée à des thèmes de la réunion du Comité Central à NEW-HAVEN en août dernier ; les articles de H. BERKHOF et de J. RUSSEL CHANDRAM sur *The Church's Calling to Witness and to Serve*, ont trait au principal parmi eux : la FUSION du COE et du CIM dont le projet est donné par le *Ecumenical Chronicle*. Deux articles autonomes : KLAUS VON BISMARCK : *The Christian Vocabulary : an Obstacle to Communication* (rôle du théologien et du laïc pour l'écarter) ; JEAN-MARC CHAPPUIS *The Dialogue between Church and Press*, contient des remarques intéressantes sur le journalisme chrétien fruit de l'expérience de l'A. qui est directeur de *La Vie protestante* de Genève.

The *Greek Orthodox Theological Review* (Brookline), été 1957, a publié la DÉCLARATION des délégués de l'Église orthodoxe, faite lors de la conférence américaine de FOI ET CONSTITUTION, Oberlin (Ohio), en septembre dernier [2].

Les délégués orthodoxes expriment, dans ce document, leur joie de pouvoir participer à une conférence d'études qui se consacre au problème de l'unité chrétienne, mais ils ajoutent que leur point de vue est nécessairement différent de celui des autres participants. Pour eux, en effet, l'Unité recherchée existe déjà au sein de l'Orthodoxie, avec sa plénitude de foi et de vie sacramentelle ininterrompue. Cela, ils ne peuvent pas le soumettre à une discussion, comme si ce n'était qu'hypothétique et problématique. L'Église orthodoxe déplore la désunion entre les chrétiens, et se sent particulièrement appelée à contribuer à la restauration de l'unité chrétienne en Occident ; c'est pourquoi elle prend part aux conversations œcumé-

1. Cfr *SŒPI* 22 novembre.
2. Cfr *Chronique* 1957, p. 328.

niques. Ce document explique ensuite comment, pour l'Église orthodoxe, l'unité est une propriété essentielle de l'Église et ne peut se perdre. Sans présomption, l'Église orthodoxe se considère comme l'*Una Sancta*, et ce n'est qu'en son sein que les autres groupements chrétiens retrouveront l'unité. « C'est là en effet le message propre de l'Orthodoxie orientale à une chrétienté occidentale divisée ». Pas d'intercommunion sans unité de foi et de culte ; on regrette que la conférence n'ait pas inséré dans son programme le problème de l'Ordre et de la succession apostolique. L'unanimité dans la foi et l'expérience du culte dans l'esprit et la vérité sont corrélatives ; les deux ensemble créent la vraie communion. Le terme d'« intercommunion » est à rejeter, car il suppose plusieurs « dénominations » ; or dans la vraie unité de l'Église du Christ, il ne peut en être question. Le document conclut en rappelant que déjà à Édimbourg en 1937 les délégués orthodoxes avaient pris position de la même façon, tout en exprimant leur désir de participer aux travaux d'études, afin que la plénitude de la tradition apostolique soit connue par tous ceux qui cherchent sincèrement l'unité dans le Seigneur et dans son Église.

La déclaration est signée par Mgr ATHÉNAGORE (Kokkinakis), et les Rév. George FLOROVSKY, Eusebius A. STEPHANOU, George TSOUMAS et John POULOS.

Dans *The Student World*, n° 4, 1957, consacré à la vie et à la mission de l'Église, notons ici deux contributions ; W. A. VISSER 'T HOOFT, *The Mission of the Church* ; et Keith R. BRIDSTON, *Is Ecumenism a hindrance to Evangelism?*

L'ordre des prières pour la SEMAINE DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE, que la commission de Foi et Constitution a publié pour janvier 1958, est basé sur l'oraison dominicale. Chacune de ses demandes orientera la prière et la méditation pour chaque jour de la semaine. Parmi les autres et nombreux préparatifs de la semaine, notons les entretiens œcuméniques organisés, comme chaque année, du 8 au 11 janvier 1958 par la Communauté de Grandchamp (Suisse) avec participation de conférenciers de différentes confessions. Les entretiens auront pour sujet *La Personne et l'œuvre du Saint Esprit.*

17 décembre 1957.

Notes et documents.

I. Une lettre de S. Ém. le Cardinal Tisserant à dom Lambert Beauduin.

Irénikon a publié dans le 2e fascicule de cette année (p. 241-242), une lettre que le Cardinal van Roey, archevêque de Malines, avait adressée en avril dernier à dom Lambert Beauduin, fondateur du monastère d'Amay, à l'occasion de ses soixante années de sacerdoce. L'éminent prélat y relevait surtout les mérites de dom Beauduin comme de « celui d'un des grands pionniers du renouveau liturgique, non seulement dans notre pays, mais aussi au-delà de nos frontières ».

A l'occasion du jubilé des cinquante ans de profession monastique de dom Beauduin, cérémonie qui eut lieu dans l'intimité à Chevetogne, le 5 octobre, en présence du Rme Père Abbé coadjuteur de l'Abbaye du Mont-César, Son Éminence le Cardinal Tisserant, doyen du Sacré Collège et Secrétaire de la Congrégation pour l'Église orientale, a envoyé à son tour au jubilaire une lettre pleine de bienveillance et d'encouragement, relevant particulièrement les mérites de dom Beauduin dans son travail unioniste. A la manifestation qui se ferait à Chevetogne en l'honneur de dom Beauduin, disait-il, « la Sacrée Congrégation veut être présente avec ses souhaits les meilleurs », faisant des vœux pour que le jubilaire puisse encore acquérir « de nouveaux mérites pour l'Église et pour les âmes ». « Une date si heureuse, ajoutait-il, fournira à Votre Paternité l'occasion de faire le bilan d'un passé assurément bien rempli, et vous permettra de renouveler le don total de vous-même à la cause de l'Unité ».

Voici le texte original de la lettre :

SACRA CONGREGATIO
« PRO ECCLESIA ORIENTALI »
Prot. N. 195/50.

Roma, 2 ottobre 1957.

Reverendissimo Padre,

Questa Sacra Congregazione ha appreso con vivo compiacimento che la Paternità Vostra Reverendissima celebrerà il 5 corrente il 50° della Sua Professione Monastica, circondato dall' affetto e dalla stima dei Suoi Confratelli, amici e ammiratori.

La Sacra Congregazione vuole essere presente alla manifestazione coi suoi auguri migliori, uniti a quelli di sempre nuovi meriti per la Chiesa e le anime.

Tale fausta data, come darà alla Paternità Vostra l'occasione di fare il bilancio del passato, certamente attivo, cosi Le servirà per rinnovare davanti a Dio la completa dedizione di se stesso per la Causa dell' Unità.

Sono lieto di communicar Le per la circostanza l'Augusta Benedizione Apostolica del Santo Padre.

Profitto volentieri dell' occasione per porger Le i sensi del mio religioso ossequio, con cui mi confermo.

della Paternità Vostra Reverendissima
dev.mo nel Signore

(s.) † EUGENIO CARD. TISSERANT.

A. Coussa, Assessore.

Tous les amis de dom Lambert Beauduin — et ils sont nombreux — se réjouiront de voir ainsi se multiplier, autour du vénérable octogénaire, les témoignages de sympathie des plus hautes personnalités de l'Église, joints à la bénédiction du Souverain Pontife.

II. L'Occident médiéval et les Pères orientaux.

1. Dom Jean Leclercq vient de faire paraître un ouvrage d'initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, intitulé *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu* [1]. Cet ouvrage, d'une étonnante richesse

1. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 270 p., 4 pl. hors-texte. Voici le titre des chapitres : I[re] PARTIE : *La formation de la culture monastique :* Conversion de saint Benoît ; saint Grégoire, Docteur du désir ; Le Culte et la Culture ; II[e] PARTIE : *Les sources de la culture monastique :* La dévotion au ciel ; les Lettres sacrées ; l'antique ferveur ; les études libérales ; III[e] PARTIE : *Les fruits de la culture monastique :* Les genres littéraires ; la théologie monastique ; le poème et la liturgie ; littérature et vie mystique.

d'information, met en évidence d'une manière extrêmement révélatrice un certain nombre de points qui intéresseront tous ceux qui sont en quête de lumières, dans la pastorale moderne, pour l'étude de la Bible, de la théologie patristique, voire même de la langue liturgique : quelques pages très neuves, en effet (43-52), nous font sentir la libération que fut le christianisme occidental pour la langue latine (p. 48), et beaucoup de remarques expliquent de façon très suggestive comment le latin chrétien a été un des facteurs les plus importants de la formation de notre monde religieux, et par combien de fibres celui-ci lui est resté attaché.

Mais c'est à un autre chapitre que nous voudrions nous reporter, à celui intitulé *L'Antique ferveur*, où la nostalgie du monachisme ancien oriental — et de l'Orient tout entier — apparaît comme conjointe à toutes les réformes efficaces.

« Saint Benoît prescrit la lecture à l'office divin des *Expositiones* faits par ceux qu'il nomme les Pères... ce mot revient quatre fois et il y désigne plus spécialement les Pères du monachisme. Or ceux-ci sont des orientaux, ce qui entraîne une conséquence nouvelle : le monachisme bénédictin n'est pas seulement attiré vers les sources patristiques en général, mais particulièrement vers les sources orientales. — Ceci doit être marqué avec insistance... Non que Benoît soit ' un oriental égaré en Occident ' : c'est un latin ; mais il a le respect de cette tradition orientale, ' qui est au monachisme ce qu'est la tradition apostolique par rapport à la foi de l'Église ' (D. Winandy).

» Aussi n'est-il pas étonnant qu'à toutes les grandes époques du monachisme occidental, on ait voulu renouer avec cette tradition authentique... Un exemple révélateur est fourni par un manuscrit italien du XIe siècle ; aussitôt après le texte de la Règle de S. Benoît y est ajoutée une liste de ceux qui ont ' institué ' la vie monastique. Or, sur vingt-six Pères du monachisme qui sont énumérés, il n'y a que quatre Latins. ...Et de fait, les observances monastiques et les textes qui les inspirent doivent beaucoup à l'Orient et aux écrits qui les faisaient connaître, *Apophtegmes* et *Vies des Pères*, *Conférences* de Cassien, *Règles* de S. Basile. Tout dans la vie bénédictine est réglé selon des idées, des pratiques, parfois des mots qui sont venus des moines de l'antiquité et qui relient chaque génération aux origines du monachisme. Et chaque renouveau de vie bénédictine se fait par référence à ces mêmes origines... Orderic Vital disait à Robert de Molesmes, fondateur de Citeaux : ' Lisez les actions des saints Antoine, Macaire, Pachôme... Nous ne marchons

plus sur les traces de nos Pères, les moines égyptiens, de ceux qui ont vécu en Terre Sainte ou dans la Thébaïde '. Ainsi, à toutes les époques, les moines sentent l'attrait de la ' lumière qui vient d'Orient ', d'où ils savent qu'ils ont reçu les conceptions et les usages qui fondent leur manière de vivre. Et Guillaume de Saint-Thierry traduit un vœu que tous partagent quand il souhaite aux destinataires de la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, « d'implanter dans les ténèbres de l'Occident et les froidures de Gaule la lumière de l'Orient et l'antique ferveur de la vie religieuse de l'Égypte »...

Les moines d'Occident « n'ont pas eu seulement de l'âge patristique une connaissance livresque (quoique limitée), mais de plus et premièrement une certaine connaissance par voie de communion vivante par une sorte d'expérience et de connaturalité. De l'âge patristique, le monachisme a reçu et gardé fidèlement, avec plus d'exclusivisme que les milieux non monastiques, quatre sorte de biens : des textes, des modèles, des idées et des thèmes, et un vocabulaire... Dans leur connaissance des Pères grecs, les moines du moyen-âge furent entièrement tributaires des traducteurs de l'époque patristique. Tandis que la période où Cassiodore faisait travailler son école de traducteurs était encore une époque bilingue, le moyen-âge dans son ensemble, surtout jusque vers la fin du XIIe siècle, a ignoré le grec. Au XIIe siècle, des moines latins prirent l'initiative de faire traduire des textes grecs, lorsqu'ils en eurent la possibilité. Mais déjà une partie considérable de l'héritage patristique reçu des Grecs avait été traduit : il fut conservé et transmis, comme tout ce qui restait de la culture ancienne, surtout en Italie et en Angleterre. Dans le poème où il chante la louange de l'Église d'York, Alcuin dit ' qu'on y trouvera les vestiges des Pères anciens... ' et il cite à titre d'exemples S. Athanase, S. Basile, S. Jean Chrysostome.

» La deuxième constatation concerne le caractère des textes conservés : les plus souvent traduits et les plus répandus sont, pour ainsi dire, les plus monastiques : ceux dans lesquels il est parlé de moines ou à des moines. Ce sont d'une part les textes ascétiques : Basile, Ephrem, Chrysostome — d'autre part, les commentaires bibliques : Chrysostome, Hésychius et surtout Origène : celui-ci est, de tous les anciens auteurs grecs, et dans tous les domaines, le plus lu.

» En somme, dans le monachisme occidental du moyen-âge, on ne posséda pas assez de textes orientaux pour connaître vraiment l'ensemble de la théologie grecque, mais on voulut avoir, et de fait on posséda, tout ce qui touchait à la vie religieuse, tout ce qui pouvait y être utile, tout ce qui transmettait les conceptions et les pratiques du monachisme ancien...

» Aussi discerne-t-on dans les écrits spirituels et théologiques des moines un certain accord spontané avec la pensée grecque de l'antiquité. Chez un Rupert de Deutz, un Isaac de Stella, comme chez d'autres, on devine tout un arrière plan archaïque et oriental dont le contenu est difficile à préciser et qui reste à étudier. Sans doute plusieurs de ces infiltrations sont-elles venues de Philon par l'intermédiaire de S. Ambroise. De plus, partout et à toutes les époques, par l'intermédiaire de Cassien on recevait des mots et des idées venus de Clément d'Alexandrie et de S. Irénée. Mais beaucoup d'éléments sont dus à Origène, connu directement ou à travers Évagre. — Évagre transmettait des idées et des thèmes origéniens. Mais on a également connu Origène lui-même [1]. Si on lit les introductions aux différents volumes de l'édition critique de l'Origène latin, on peut noter que presque tous les manuscrits sont d'origine monastique, et que la plupart datent du IX[e] et du XII[e] siècle. D'autres indices permettent aussi de constater qu'à chaque époque et dans chaque milieu où il y eut un renouveau monastique, on assiste à un revival d'Origène. Ceci est vrai de la réforme carolingienne ; c'est encore plus net, en tout cas plus facile à constater, au sujet du renouveau monastique du XII[e] siècle...

» Il est désormais établi que S. Bernard s'est inspiré directement — et plus d'une fois — du texte d'Origène : il n'a pas seulement connu les thèmes origéniens que transmettaient les Pères latins ou les compilations médiévales. ... Or cette fidélité à Origène n'était pas sans mérite : car on savait tout le mal que S. Jérôme avait dit de lui ; on savait que des erreurs lui étaient attribuées sur quelques points précis. Et cependant on éprouvait pour l'ensemble de son œuvre, et spécialement pour ses commentaires bibliques, un attrait irrésistible. Pour se donner le droit d'y céder, pour libérer ce complexe de méfiance de la conscience des lecteurs, on faisait souvent précéder le texte d'Origène des phrases où S. Jérôme lui-même avait fait son éloge, ou de divers poèmes affirmant son orthodoxie ». Et l'auteur de citer tout au long le témoignage d'une moniale, Élisabeth de Schönau († 1164), laquelle, tourmentée au sujet de ce docteur, avait reçu de la sainte Vierge une communication durant une vision, lui assurant que « l'erreur d'Origène ne procédait pas d'une mauvaise volonté, mais d'une ferveur excessive avec laquelle il s'est plongé dans la profondeur des Saintes Écritures qu'il aimait, et dans les mystères divins qu'il a voulu scruter avec excès ».

1. Cfr D. J. LECLERCQ, *Origène au XII[e] siècle*, dans *Irénikon*, 1951, pp. 425-439.

Non seulement la doctrine des Pères grecs et des ascèstes orientaux passa dans celle du monachisme médiéval, mais aussi leur vocabulaire : le mot *theoria* pour signifier la vie contemplative, *metania*, pour signifier prostration, *schema* pour désigner l'habit, et *philosophia* qui désignait « le discernement pratique de la valeur des choses et de la vanité du monde, auquel il faut renoncer ».

L'auteur note également qu'au XII[e] siècle en Hongrie des moines latins qui entrèrent en contact avec des moines orientaux, traduisirent les *Capita de Caritate* de Maxime le Confesseur, et que cette traduction fut apportée à Paris, où Pierre Lombard l'utilisa dans ses *Sentences* (p. 96).

Nous pourrions encore citer, de ce bel ouvrage, des passages vivants sur le grand saint Antoine du désert, « le Père des moines » (p. 98), sur l'exégèse patristique (p. 105-107), sur l'unité de la théologie (p. 180 sv.), sur la liturgie synthèse des arts (p. 219 sv.) la musique et la poésie (p. 223 sv.) l'art et le chant sacrés (p. 227-230), le mystère du culte (231 sv.) etc.

Le but premier de l'auteur, pourtant a été de relever la valeur de la théologie appelée par lui « monastique », qui n'est que la continuation de la théologie des Pères, à une époque où les programmes scolaires des écoles non monastiques préparaient progressivement un enseignement qui aboutirait à celui des universités.

2. Le livre de dom Leclercq dont nous venons de citer de larges extraits était à peine sorti de presse, qu'un autre ouvrage tout à fait remarquable, mais plus technique, du P. M. D. Chenu O. P. paraissait sous le titre *La théologie au XII[e] siècle* [1]. Deux chapitres y sont consacrés à peu près au même sujet (ch. XII : *L'entrée de la théologie grecque ;* ch. XIII : *L'Orientale lumen*). L'auteur dont nous connaissions depuis longtemps la qualité des travaux sur cette période de l'histoire (plusieurs chapitres de ce livre avaient paru antérieurement sous forme d'articles) et spécialement sur tout qui concerne la pénétration de l'aristotélisme dans le moyen âge latin, remarque ici que « s'il y a eu, de 1150 à 1250, une crue de l'aristotélisme, on peut dire qu'il y eut aussi, à la faveur des mêmes curiosités en éveil par la découverte et la traduction des textes anciens, une crue de la théologie grecque, qui provoqua à sa manière, et, il est vrai, sans le même succès, un ensemble de réactions vives dans le développement des doctrines religieuses » (p. 275). Il note ensuite toute une série

1. Préface d'Étienne Gilson (Études de Philos. médiév., XLV), Paris, Vrin, 1957 ; in-8.

d'auteurs qui se sont fait alors les protagonistes de ce mouvement, vogue qui était due en grande partie aux Croisades, par lesquelles des maîtres latins avaient été en contact avec la chrétienté grecque. On voit subitement l'anthropologie cappadocienne émerger vers 1160, époque en laquelle « l'accroissement quantitatif de la connaissance des textes détermine, en qualité mentale, la conscience d'une originalité doctrinale des Grecs » (p. 276). Ce n'est plus seulement Denys l'Aréopagite, accrédité déjà, qui continue de se répandre, mais Maxime, Grégoire de Nazianze, dont les œuvres apparaissent dans une traduction nouvelle, Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome renouvelé lui aussi et saint Jean Damascène surtout, sans oublier Origène qui s'infiltre à travers tous ceux-là, et dont nous avons déjà parlé. « Tout le moyen-âge est ainsi sous l'expansion culturelle de l'Orient ». Le P. Chenu vise ici les écoles plus encore que les monastères. Devant cet engouement, les réactions ne manquent pas. Ceux qui sont inféodés étroitement au monde latin « éprouvent désormais humeur et irritation contre les ' Grecs ' intrus, dont s'offusque, non sans raison, leur docilité augustinienne. Scot Érigène le constatait déjà ; c'est au nom d'Augustin que la résistance s'organisait contre les doctrines de 'Grégoire le théologien, de Maxime, d'Ambroise ', et l'on peut citer un théologien, Hugues de Fouilloy (vers 1160) qui refuse d'employer des ' expressions grecques, ou barbares et inusitées, qui troublent les simples '» (p. 287). Mais « là-même , et non sans une dialectique subtile, où l'augustinisme fixait les conservatismes mentaux, la séduction des formes orientales allait jusqu'à fomenter de fraternelles controverses » (p. 289).

En plusieurs pages, les ouvrages de dom Leclercq et du P. Chenu se recouvrent. Ils sont l'indice de cette manière moderne de remonter aux sources, qui consiste à s'intéresser aux divers courants qui, dans le passé, y sont eux-mêmes avidement retournés.

D. O. R.

III. Réunions et Congrès.

Nous groupons ci-après quelques comptes rendus de congrès récents d'un intérêt œcuménique peut-être inégal, mais incontestable.

1. Congrès de Saint-Serge.

Pour la quatrième fois, du 1er au 4 juillet 1957, se sont rendus à l'Institut de théologie orthodoxe de St-Serge à Paris (93, Rue de

Crimée, Paris, 19e), en vue de rencontres érudites et fraternelles, un certain nombre de liturgistes appartenant à diverses confessions chrétiennes. Nous avons rendu compte des trois premiers congrès (*Irénikon*, 1953, p. 308 sv. ; 1954, p. 329 sv. ; 1955, p. 331 sv.). Les organisateurs de la réunion avaient pris cette fois un thème général, à savoir celui de « L'année liturgique », ou de questions s'y rapportant.

A la séance d'ouverture, S. Exc. Mgr Cassien, recteur de l'Institut, insista, dans ses souhaits de bienvenue, sur le rapprochement des esprits que doivent provoquer de telles réunions, où l'étude se fait entre chrétiens séparés sur la base de la prière en commun. Voici quelles furent les communications faites au Congrès : 1. Prof. André GRABAR, du Collège de France : *L'iconographie dans l'Année liturgique.* — 2. Prof. Harald RIESENFELD, de l'Université d'Upsala : *Sabbat et Jour du Seigneur dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne.* — 3. Dom Bernard BOTTE, O. S. B. : *Le Culte des Saints de l'Ancien Testament dans l'Église chrétienne.* — 4. Rev. Allan Mc ARTHUR, de Glasgow : *L'Année chrétienne et la réforme du lectionnaire.* — 5. Dom Olivier ROUSSEAU, O. S. B. : *L'Année liturgique et la théologie du temps d'après les Pères.* — 6. Dom Bernard CAPELLE, O. S. B. : *Remarques sur la liturgie de Saint Basile* (Communication lue par dom Botte). — 7. R. P. Alphonse RAES, S. J., Professeur à l'Institut oriental de Rome : *La structure de l'Année liturgique arménienne et copte.* — 8. Dom Burkhard NEUNHEUSER, O. S. B. : *La présence de l'œuvre du Christ dans l'année de l'Église considérée à la lumière des conceptions de dom Casel.* — 9. Rév. E. C. VARAH, *Les implications œcuméniques et liturgiques du projet de calendrier mondial universel.* — 10. R. P. Alexandre SCHMEMANN, Prof. au Séminaire St-Vladimir à New-York : *Aux origines de l'année liturgique : Le « dualisme » liturgique de l'Église primitive.* — 11. Prof. Théodose SPASSKY, de l'Institut St-Serge : *Les jours de l'avant-fête de Noël.* — 12. M. l'Abbé Balthasar FISCHER, de l'Institut liturgique de Trèves : *Le rôle du psaume « Qui habitat »* (ps. XC) *dans la liturgie romaine du Carême* (communication lue par dom Neunheuser). — 13. Mgr CASSIEN, Recteur de l'Institut St-Serge : *La bénédiction de l'eau de l'Épiphanie à la lumière du Nouveau Testament.*

Les congressistes ne se séparèrent pas sans avoir remercié chaleureusement leurs hôtes, et spécialement le R. P. Archimandrite Cyprien Kern, animateur discret de ces congrès, ni sans avoir prévu certaines modalités de la réunion prochaine, en laquelle ils comptent bien de nouveau se rencontrer.

2. Le Congrès international de Musique sacrée de Paris.

Signe des temps : le grand Congrès de Musique sacrée qui eut lieu à Paris du 1[er] au 8 juillet dernier ne limita pas son objet au chant et à la musique religieuse de l'Occident, mais voulut manifester dans son programme un intérêt spécial envers la musique des Églises d'Orient. Une séance lui fut consacrée, en laquelle le R. P. Dumont, O. P., souligna, dans une conférence appropriée, l'importance de la musique de ces Églises au point de vue de la culture chrétienne en général, et le bien que leur étude pouvait apporter au problème de l'unité. D'admirables mélodies furent ensuite entendues, grâce surtout aux soins du Prof. Wellesz d'Oxford et du R. P. di Salvo de Grottaferrata. Trois conclusions du Congrès concernent le chant de ces Églises orientales : on y souhaite que dans les instituts de musique sacrée, cette branche soit mise au programme, que les mélodies des rites orientaux soient conservées dans leur pureté, et qu'elles ne s'altèrent pas au contact de la musique moderne.

Mais nous ne pouvons omettre de signaler aussi, à l'occasion de ce Congrès, une cérémonie qui y fut liée, (quoique en principe — et ce fut regrettable — elle n'en ait pas fait partie officiellement) : nous voulons parler de la célébration solennelle d'une messe en rite mozarabe qui eut lieu en l'église St-François Xavier le dimanche 30 juin, et à laquelle une foule énorme eut l'occasion d'assister ; fait rarissime, cette liturgie étant strictement réservée depuis très longtemps à quelques chapelles espagnoles. Au dire de bien des assistants, la révélation inattendue que fut pour eux ce contact avec une liturgie latine de type non-romain, et apparentée singulièrement avec les liturgies orientales, a constitué une des expériences majeures du Congrès, dont on souhaiterait qu'elle puisse avoir quelque retentissement.

3. Cinquième Conférence catholique pour les questions œcuméniques.

Depuis plusieurs années, des réunions ont lieu entre des œcuménistes catholiques de différents pays où le problème unioniste se pose, et dans lesquelles sont élaborées des études parallèles à celles des commissions préparatoires des grandes conférences œcuméniques internationales, dont la dernière eut lieu à Evanston en 1954, et dont la prochaine se tiendra à Ceylan en 1960 (cfr *Éditorial* de ce fascicule). Les études qui y sont faites permettent aux non-catholiques d'entendre l'opinion de leurs frères absents aux grandes Assemblées,

auxquelles est communiqué un rapport succinct, résumant l'essentiel de leurs délibérations. Timides et incertaines au début, ces réunions prennent de plus en plus de consistance, et sont suivies, à distance, avec beaucoup d'intérêt, par les membres du Conseil œcuménique des Églises.

Après avoir eu lieu successivement à Fribourg en Suisse, à Dijnselburg (Utrecht), à Mayence et à Paris, la réunion eut lieu cette année au monastère de Chevetogne, du 5 au 9 août, sous la présidence de Mgr J. Willebrands, secrétaire du comité. Elle avait pour thème *La Seigneurie du Christ sur le Monde et l'Église*. Les principaux conférenciers entendus furent Mgr Cerfaux, Professeur à l'université de Louvain, Le Prof. J. C. Groot, du Séminaire de Warmond (Hollande), le R. P. F. Kempf, S. J., professeur à l'Université grégorienne (Rome), dom Jean Leclercq, de l'Abbaye de Clervaux, et le Prof. H. Volk, de l'Université de Münster.

4. Le Congrès « des Quatre Évangiles » à Oxford.

Le climat du congrès tenu à Oxford, du 16 au 20 septembre 1957, sur le thème *The four Gospels in 1957* était « œcuménique » par l'identité même des participants : exégètes protestants, orthodoxes, anglicans et catholiques se côtoyèrent amicalement ; ensuite, de nombreux pasteurs anglicans, ayant terminés depuis longtemps leurs études universitaires, rencontrèrent, pour la première fois, très souvent, des savants d'autres confessions chrétiennes ; de plus, l'allure générale des communications orientait la pensée dans un sens que d'aucuns s'étonnaient de devoir appeler « plus conservateur » que du temps de leurs « professeurs fort libéraux en exégèse », que d'autres se réjouissaient de voir proches de quelques affirmations très traditionnelles : ainsi une tentative de dépassement des thèses de Bultmann, et le « new Look » décrit avec humour et sérieux par un exégète de Cambridge, à propos de saint Jean, mais repris et orchestré de diverses manières durant les quatre journées. Le moment le plus « œcuménique » du congrès fut sans contredit la double réunion générale des mardi et jeudi 17 et 19 septembre ; nous usons du singulier, car ces deux assemblées du soir se répondaient symétriquement, conformément sans doute à un dessein efficace du Rév. F. L. Cross. Le mardi soir, l'archevêque catholique de Liverpool, Mgr Heenan, présentait l'archevêque anglican d'York, Most Rev. Dr. A. M. Ramsay, le second personnage ecclésiastique de l'Église anglicane et l'auteur célèbre d'un remarquable livre sur la résurrec-

tion du Christ : traversant d'un même pas l'assemblée, montant en même temps sur l'estrade chacun d'un côté, saluant ensemble et s'asseyant de concert, les deux archevêques résolurent ainsi un insoluble problème de préséance ; chacun, ensuite, sans céder en rien aux formules de compromis, sut affirmer ses positions, tout en prouvant que la charité du Christ n'est pas un vain mot. Le jeudi suivant, ce fut l'archevêque de Cantorbéry, Mgr Fisher, le premier personnage de l'Église d'Angleterre, qui présenta le R. P. Daniélou, professeur à l'Institut catholique de Paris ; l'humour anglais, la finesse diplomatique, mais aussi la chaude admiration pour la pensée d'un patrologue remarquable furent appréciés d'une très nombreuse assistance. Chacun se dit, après ces deux soirées, que Oxford, sans doute la seule cité où de pareils gestes soient possibles actuellement, demeurait un lieu « où souffle l'Esprit ».

5. Le Congrès de Strasbourg : Bible et Liturgie (25-28 juillet).

Le titre même du troisième congrès national du *Centre de pastorale liturgique : «Bible et Liturgie»* évoquait l'unionisme. Les quelques deux à trois mille congressistes eurent à plus d'une reprise le sentiment que les « deux tables », celle de la Parole et celle du Pain, se joignaient à nouveau dans l'esprit des chrétiens ; non sans doute qu'elles eussent jamais été séparées dans la Liturgie de l'Église, telle que les missels la présentent, mais dans le témoignage vécu de trop de fidèles cette union s'était estompée : on trouvait naturel d'affirmer que l'essentiel de la messe commençait seulement à l'offertoire et que manquer « l'avant-messe » était privation d'un aspect juridiquement « accidentel ». Ceux qui ont été à Strasbourg ont compris que la Parole et le Pain forment une seule unité. La grande veillée de prière du samedi soir, fut du reste une inoubliable manifestation de cette unité, puisque, aussi bien chants et lectures gravitaient autour du thème de la Parole du salut.

IV. L'Orthodoxie grecque vue par un œcuméniste russe.

Le Prof. L. Zander, bien connu dans le monde œcuménique, a fait un séjour prolongé en Grèce, d'où il a retiré, par comparaison avec la situation de l'émigration russe déversée dans le monde occidental,

des impressions variées. Non seulement ces impressions contiennent des remarques précieuses sur les inquiétudes — ou l'indifférence — des chrétiens orthodoxes devant les transformations de la vie contemporaine, mais elles amorcent une question abordée par l'auteur à la fin de son article sur ce qu'il appelle l'« Orthodoxie occidentale », question qui nous oblige à ouvrir les yeux, et sur laquelle nous comptons revenir dans un prochain fascicule. Ces notes ont paru en russe dans le *Vestnik* des étudiants russes de Paris (1957, n° 46, p. 10 sv.). Nous en traduisons les extraits suivants :

« Une rencontre avec l'Église grecque nous apprend : 1° à distinguer ' Orthodoxie éternelle ', — vision de beauté spirituelle, rectitude devant Dieu — , et ' réalité nationale ' historico-ecclésiastique, dont les insuffisances ne doivent point nous scandaliser ; 2° à apprécier plus profondément l'Orthodoxie russe, et à devenir davantage conscients des valeurs que le peuple russe a apportées dans le trésor de l'Église ; 3° à comprendre et à aimer l'Orthodoxie de l'émigration, comme une mission spéciale que Dieu nous a départie, en tant que style de vie religieuse particulier, conditionné par la confession de l'Orthodoxie au milieu des peuples de l'Europe occidentale ; 4° à devenir conscients également de l'impuissance de l'Orthodoxie contemporaine devant le procès de sécularisation qui l'envahit inévitablement, et de la nécessité qu'il y a d'unir toutes les forces qui le combattent, aussi bien par voie de contact avec les chrétiens des autres confessions que par la constitution d'une Orthodoxie occidentale, pour qui ce sécularisme n'est pas un simple ennemi extérieur peu connu, mais un danger réel, menaçant sa vie même ».

Voici comment l'auteur voit les aspects positifs de l'Orthodoxie grecque :

« Il s'agit d'abord de son authenticité, qu'on ne peut comparer à rien. L'Orthodoxie en Grèce est chez elle. Elle n'a pas été importée, elle n'a pas été « missionnée » comme une sagesse étrangère, qu'on aurait traduite en un autre langage. Elle est un produit de la terre, elle est ici dans sa propre patrie. Nous parlons ici à dessein de l'Orthodoxie comme d'une conception, une incarnation propre du christianisme, et non pas de l'annonce évangélique, qui, en Grèce fut aussi importée, venue de la Terre Sainte. En parlant de l'Orthodoxie et en particulier de l'Orthodoxie grecque, nous n'avons pas seulement en vue les conciles œcuméniques et les Pères de l'Église mais aussi Corinthe et Philippe, et Éphèse et Patmos. Dans ces noms sacrés, la Grèce touche immédiatement au christianisme primitif, et en découle. Cette authenticité de l'Orthodoxie, on la sent partout :

dans la langue qui a gardé le sens vivant immédiat des paroles, lesquelles, dans les autres langues ont reçu une signification sacrée spéciale (comme *potirion, trapeza, evcharistia, hêsychia*) ; dans les habitudes qui chez d'autres peuples sont devenues le privilège du clergé, mais qui chez les Grecs ont gardé l'usage général (exemple : l'encensement des chapelles et des maisons par les femmes).

« Lorsque durant les vêpres de la fête des Apôtres (qui à Athènes sont célébrées sur l'Aréopage), on lit le message de la prédication de Paul adressé aux Athéniens, on est surtout impressionné par le fait que tout, dans ce service, apparaît comme authentique : les paroles de l'apôtre, prononcées dans la même langue et probablement au même endroit, et ce qui est absolument hors de doute, adressées à ces mêmes athéniens : curieux, légers et moqueurs, mais polis et en général remplis de désir du bien.

« Quant à l'authenticité, il n'y a que la Terre Sainte qui dépasse la Grèce, tout comme pour ce qui concerne l'aristocratie spirituelle des Grecs, que seuls les Juifs dépassent. A l'authenticité des formes de la vie ecclésiastique, correspond la profonde religiosité du peuple grec. Évidemment chez les Grecs aussi il y a beaucoup de ritualisme, beaucoup d'extérieur et de superficiel, mais derrière ces formes extérieures, on sent une foi réelle et une piété profonde. Je ne sais pas s'il y a au monde un autre pays où l'éternel et le temporel, le sacré et le profane sont si intimement mêlés. Il suffit d'assister à un seul office religieux pour être nettement fixé sur ce point. D'une part, il y a durant ces offices une nonchalance incroyable, tant dans le clergé que dans le peuple, un bavardage de compères et de commères ; mais au moment du canon eucharistique, tout se tait, les fidèles sortent de leurs stalles, plusieurs se mettent à genoux, et toute l'église est saisie d'une tension de prière, et quelle tension ! Ils écoutent attentivement le sermon, et les sermons sont longs, car tous les Grecs sont orateurs. Mais aussitôt après la fin de l'office, le marché recommence. Après les premiers charmes et enthousiasmes, un ' mal du pays ' se répand en nous. Bien que l'Orthodoxie grecque soit si excellente, il lui manque tout de même quelque chose, et notamment ce à quoi l'âme russe est habituée, ce qu'elle aime et dont elle a soif. Ce thème est très délicat à traiter, car la question n'est pas de juger ou de préférer : il s'agit de ces traits caractéristiques par lesquels une espèce de beauté se distingue d'une autre ».

Après avoir parlé du chant religieux, l'auteur passe à un tout autre domaine, qui n'est plus directement celui de l'Église et de la liturgie :

« C'est le domaine de la pensée ecclésiastique religieuse, et particulièrement philosophique. L'Orthodoxie grecque est sur ce terrain non seulement conservatrice, elle est pour ainsi dire statique. Ce par quoi nous ne voulons pas dire du tout qu'elle soit sans vie : les paroles méchantes et injustes de Harnack à ce propos, disant que l'Orthodoxie est un christianisme pétrifié, sont ici absolument hors de propos. L'Église grecque est vivante, tant dans la piété du peuple que dans l'activité de l'*intelligentsia* ecclésiastique (*Zoé, Aktinès, Apostoliki Diakonia)* et dans le travail scientifique des théologiens. Mais un arbre peut croître en profondeur, en hauteur et en largeur : l'Orthodoxie grecque croît sans doute en largeur, mais elle ne fait que cela. A sa base, il y a une conviction où un sentiment que, dans le domaine religieux, tout est *déjà donné.* La doctrine de la foi et la conception du monde ont déjà été élaborées par les Pères et formulées par les conciles. Il ne nous reste qu'à apprendre, à systématiser et à répandre. Et les énergies vivantes de l'Église sont dirigées vers cette étude, ces commentaires et ces prédications. De ce point de vue, le travail de l'Église grecque, et surtout de son *intelligentsia*, est remarquable. Mais il semble avoir sa source dans un sentiment de bien être imperturbable, dans la conviction que la simple formulation de la sagesse ecclésiastique peut résoudre tous les problèmes contemporains, et que, dans le domaine de la pensée chrétienne, il ne peut être question ni de percées ni de défaites ; bref, que sur le ' front ecclésiastique ' tout est en repos. Nous devrons encore revenir sur l'analyse de cette attitude. Pour le moment, remarquons que nous, qui sommes habitués à la pensée critique de l'Occident et qui avons connu la rigueur du kantisme et le souffle de Bergson, nous ne nous sentons pas à l'aise dans cette atmosphère d'optimisme. Et nous pensons avec gratitude à Nicolas Berdjaev, qui disait que l' ' inquiétude spirituelle ' n'est pas seulement le trait fondamental de notre époque, mais la vertu principale du penseur chrétien. Que la Grèce n'ait pas son Théodore Bucharev, son Gogol ou son Dostojevskij, cela est historiquement compréhensible !

» Mais le fait que ce pathos de recherche inquiète — pathos de création de nouvelles formes, qui pourraient être des réponses réelles et non seulement nominales à des problèmes nouveaux — soit étranger à l'Orthodoxie grecque (et lui soit même hostile), nous pousse à nous tourner avec amour et attention vers notre propre passé. De quelque façon que nous nous comportions envers les recherches de la pensée philosophico-religieuse russe, nous devons reconnaître qu'elle est entrée dans notre vie comme un fait de signification ecclésiastique. Et des figures comme les PP. Paul Florenskij

et Serge Bulgakov nous paraissent une preuve de ce que ces recherches ne sont pas restées vaines, mais ont reçu leur solution partielle, et ceci non seulement dans leur structure philosophique, mais encore dans leur destin ecclésiastique, où la science fusionnait avec la foi, l'ecclésial avec le social, la prophétie avec le sacerdoce...

» En Grèce, il arrive souvent qu'on entende des plaintes de ce que l'Église n'est pas libre, qu'elle se trouve sous l'influence de l'État qui l'utilise à ses propres fins. Je ne suis pas suffisamment au courant des conditions de la vie grecque pour me prononcer sur cette question, mais je me permets pourtant de me demander : L'État ne sert-il pas, dans ce cas-ci — et dans beaucoup d'autre cas, — de ' bouc émissaire ' des propres accusateurs ? Peut-on parler de persécutions de l'Église là où celle-ci a la liberté de disposer d'elle-même ? Il me semble que le danger réel pour l'Église, provenant de ses liens avec l'État, ne consiste nullement en ce que l'État persécute l'Église qui se trouverait convertie en un élément de sa machine gouvernementale, mais en ce que l'Église utilise toute une série de biens que l'État met à sa disposition, et qu'elle n'a ni la force ni le courage de refuser. Cela concerne tant le domaine économique que celui du droit social.

» Aussi longtemps que les évêques jouiront des privilèges de généraux d'armée, aussi longtemps que les nécessités de l'Église seront en grande partie couvertes par le budget de l'État, il y aura toujours pour l'Église le danger de ne remplir ses devoirs qu'officiellement, c'est-à-dire la substitution, au service chrétien, d'une ordonnance établie et fixée.

» De ce point de vue, il faut dire que l'Église de l'émigration doit être considérée comme entièrement libre. Elle ne subit aucune influence, et aucun État ne vient à son secours. Et si elle continue à subsister dans ce vide social, elle le doit à la foi, à l'amour et à l'esprit de sacrifice de ses membres, mais non pas à quelques statuts imposés du dehors. C'est pourquoi la liberté de notre existence est pour nous comme une épreuve toujours nouvelle. A quelque question qui nous est posée en examen, nous avons trouvé des réponses suffisantes, et nous avons pu organiser notre Église en conformité avec les droits et les conditions économiques locales, de sorte qu'elle peut subsister, bien que difficilement. A d'autres questions, il est vrai, nous n'avons pas trouvé de réponse. Nous nous sommes embrouillés dans notre liberté, nous nous sommes divisés en juridictions, nous nous sommes affaiblis par des luttes intérieures. Si nous n'avons pas complètement échoué à cet examen, nous avons considérablement diminué nos points.

» Ces échecs nous poussent à reconnaître que le succès dans la solution des problèmes d'Église ne dépend pas seulement de la liberté. Il faut encore savoir utiliser celle-ci, et être à sa hauteur. Aussi bien, ne devons-nous pas trop nous vanter de notre liberté. Il est vrai que dans notre conscience d'émigrés par rapport à l'Église, il y a quelque chose que nous ne trouvons pas dans l'ecclésiologie grecque, dans la vie de l'Église grecque. Mais ce ' quelque chose ' est difficile à déterminer, parce que tous les traits fondamentaux de la vie orthodoxe sont également propres à l'Église grecque. La solution de l'énigme nous paraît résider dans ce que la grande catastrophe de la révolution et l'émigration qui s'en est suivie (et qui en fut inséparable), a fait sortir notre Église de l'ordre établi. Cette idée est fondamentale pour toute phénoménologie sociale. Fait partie de l'ordre établi tout ce qui est reçu par la conscience sociale comme normal, comme allant de soi, naturel, habituel, et par conséquent n'ayant pas besoin d'être justifié. C'est ainsi qu'était l'Église en Russie, et c'est ainsi qu'elle est en Grèce. Par de multiples et invisibles liens, elle est mêlée à tous les facteurs de la vie sociale : avec la morale dominante, avec l'ordre juridique actuel, avec toute la culture, les coutumes et les habitudes. Elle peut en être considérée comme la valeur suprême, mais elle reste néanmoins dans le système des autres valeurs culturelles ; si on veut la comparer à la coupole d'une église, disons que cette coupole couronne l'édifice et forme un seul tout avec lui...

» Dans l'émigration, nous jouissons d'une liberté religieuse complète, mais la structure sociale des relations de l'Église et de l'ordre établi reste la même. Elle peut même y être ressentie plus profondément, parce que, en Russie, dans sa lutte avec le matérialisme, elle parle avec lui une seule langue avec l'ordre établi. Dans l'émigration, l'Église est plongée dans un ordre établi qui peut être neutre, mais qui lui est complètement étranger. Elle est un corps hétérogène qui n'a aucun rapport avec l'élément social qui l'entoure ; l'unique lien qui existe est le vertical, avec le ciel. C'est pourquoi l'idée même d'Église reçoit dans la conscience de l'émigration un autre coefficient (bien que sa nature reste la même). Appartenir à l'Église, cela veut dire vivre comme une double vie : d'une part nous participons à la vie française, allemande, anglaise, américaine, d'autre part, mon être le plus intime et le plus sacré appartient à une autre réalité, étrangère à cette culture. Et plus fort est le lien qui me lie à l'Église, plus profond sera aussi la rupture avec la réalité environnante, plus aiguë aussi la conscience du temporaire et de la relativité de tous les liens terrestres...

» Dans notre vie, d'Église, il y a un domaine où la liberté des influences extérieures donna des fruits riches ; c'est le domaine de la pensée religieuse et des recherches théologiques. A cet égard on a fait beaucoup dans l'émigration. Nous ne pensons pas seulement à la théologie scientifique, mais aussi à la philosophie religieuse, à la vulgarisation, à la science pédagogique, etc. A ce propos, le P. Serge Bulgakov écrivait en 1935 ce qui suit : « Ce n'est qu'à une condition que le travail de la création théologique est possible : la liberté de recherche, sans laquelle se perd la sincérité et l'inspiration. Malgré toutes ses qualités et tous ses résultats, l'ancienne école théologique n'avait pas ce privilège au même point que nous. On nous a fait confiance, et nous osons dire que nous y avons répondu et que nous y répondons (le P. Bulgakov avait ici en vue les professeurs de l'Institut théologique) ; notre liberté est la liberté ecclésiastique de fils croyants et aimants de l'Église et non pas de serviteurs en révolte. Nous voulons un dévouement libre à l'Église, une fidélité à sa tradition, mais une fidélité créatrice ». Presque toute l'œuvre créatrice religieuse des penseurs de l'émigration est pénétrée de cet esprit de liberté et de responsabilité. Le recueil « La tradition vivante » (1936) fut, de cette attitude, le manifeste caractéristique, avec son sous-titre : « L'Orthodoxie dans le temps présent »...

» L'Occident, l'Europe, ont toujours eu pour l'Orient un attrait invincible. D'autre part, tout en reniant la culture occidentale et en luttant contre elle, les Orientaux ont été intérieurement captivés par elle. Chomjakov chantait l'Europe comme « la contrée des saintes merveilles ». Cette situation était cependant ambivalente : quelque chose attirait, et quelque chose repoussait. Il fallait se laisser instruire par l'un et l'imiter, il fallait lutter contre l'autre. Et le départ, difficile à faire entre l'un et l'autre, se dresse encore aujourd'hui devant nous avec la même acuité, avec une acuité plus grande peut-être même, que pour les générations qui nous ont précédées. Nous voudrions tout d'abord distinguer et comprendre quel est le principe positif de la culture occidentale qui nous attire si puissamment, car aujourd'hui, après Herzen et Leontjev, après « Le déclin de l'Occident » de Spengler et « La ruine des idoles » de Frank, après Nietzsche et Rilke, après Rimbaud et Gaugain, en dépit de la « Crise de la culture » et de la perte de la foi dans le progrès, nous sentons que, sans espoir de retour, nous appartenons à ce monde que nous pouvons critiquer, condamner et maudire, mais sans lequel nous ne pouvons vivre. C'est ce qu'avait compris déjà Théodore Bucharev, qui avait écrit en 1860 son ouvrage « L'Orthodoxie et ses relations avec le monde contemporain ». Le P. Bulgakov l'avait lui

aussi vivement ressenti, et avait dit, dans «La lumière sans déclin»: « Laborieux est le chemin qui va du monde actuel à l'Orthodoxie, et inversement ». Ces paroles renferment tout un programme, tout une conception du monde...

» L'Occident est redevable de son esprit, de son esprit d'éternelle activité, de son sentiment d'insatiabilité et d'insatisfaction pour tout ce qui est donné, à sa technique, à ses conquêtes, à ses révolutions, à ses réformes, à sa renaissance catholique, à sa philosophie, à sa science et à son art — en général à toute son histoire opulente, contradictoire et tragique. Cet esprit nous attire, nous aussi vers lui. Cette conception n'est pas neuve, mais nous la ressentons avec une intensité particulière quand nous entrons en contact plus intime avec la vie grecque. Car nous y voyons d'une part l'avance invincible des forces de l'Occident dans tous les domaines sociaux et culturels de la vie, et d'autre part nous sommes mis en face d'une préparation insuffisante de la part de l'Orthodoxie pour la rencontre avec ce monde et pour lutter contre lui, dans la mesure où il apparaît hostile à la foi et à l'Église.

» L'Église grecque n'est pas une exception à ce point de vue, mais son exemple est typique en tant qu'Église nationale d'un grand peuple, vivant dans des conditions de liberté politique, et en tant aussi que son passé l'emporte, par son ancienneté et sa richesse, sur les autres Églises orthodoxes. Son manque de préparation peut être observé de différents points de vue. Le plus grand danger, sous ce rapport, semble être de s'être établie de propos délibéré dans ce qu'on pourrait appeler la politique de l'autruche : cacher sa tête dans le sable, devant l'impossibilité d'échapper au danger et de se réfugier dans le désert ; déclarer le danger inexistant et croire que si on ne le voit pas, c'est qu'il n'existe pas. En fait, cela revient à abandonner silencieusement les positions de défense, pourvu qu'on ne parle pas trop haut. Or, dans la vie de l'Église grecque, nous observons une semblable manifestation. L'ennemi est aux portes ; le gouvernement, la société, la science, l'art, la pédagogie, tout manifeste un caractère entièrement laïque (l'enseigne seule est ecclésiastique, et encore pas toujours). La jeunesse est séduite par la civilisation occidentale, mais elle ne s'approprie, dans la plupart des cas, que ses réalisations extérieures et ne voit pas l'essentiel qui constitue la valeur tragique de l'Occident [1].

1. Il convient de rappeler ici la parole de Tjučev à propos du phénomène semblable qui se produisit jadis en Russie, et de certains Russes occidentalistes superficiels : « La civilisation est pour eux un fétiche, l'idée même de civilisation leur est inaccessible ».

» En face de cette sécularisation massive, l'Orthodoxie grecque se montre entièrement impuissante. Elle ne sait tout simplement pas comment lutter. Aux époques antérieures (ce fut ainsi également dans les autres pays orthodoxes), l'Église en appelait au gouvernement dans les cas difficiles. Ce recours a aujourd'hui perdu son efficacité ; le gouvernement devient de plus en plus laïque et a-ecclésiastique. Nous avons fait allusion plus haut déjà à l'optimisme imperturbable des principaux représentants de l'Église grecque ; il en est cependant quelques-uns qui voient le danger, mais n'aperçoivent pas la manière d'engager la lutte contre lui. Ils disent : « Nous avançons rapidement vers la catastrophe totale ». En effet, l'Occident n'attaque pas seulement l'Orthodoxie sous le signe du sécularisme, de l'athéisme et de l'indifférence religieuse. La propagande catholique et protestante, qui atteint en Orient des proportions gigantesques et fait un tort terrible à l'Église orthodoxe, se présente aussi sous le couvert d'un travail culturel. Des écoles, des pensions pour les jeunes, des hôpitaux, des centres d'aide sociale, des universités entières (comme par exemple en Syrie), tout cela introduit, sous l'aspect culturel, un prosélytisme largement étalé. Mais l'Orthodoxie, qui dispose en puissance de possibilités culturelles beaucoup plus grandes que l'Occident, ne peut les animer ni les actualiser, et abandonne ses positions, gémissant sous les coups d'un ennemi mieux armé qu'elle. D'autre part, nous voyons une multitude de jeunes Grecs qui font des études en Europe, dans les facultés théologiques d'Allemagne, dans les universités catholiques de France et de Belgique, en Angleterre et en Amérique. Partout nous rencontrons de jeunes théologiens grecs qui s'appliquent à acquérir la science occidentale.

» Il est bien à propos de poser ici cette question fondamentale : Que viennent-ils chercher en Occident ? Qu'est-ce qu'ils apprennent de l'Occident ? Est-ce ce qu'il y a de plus fondamental et de précieux dans ce qui attire l'Orient vers lui, ou n'est-ce pas plutôt la technique et cette habileté à manier les faits et les idées, qui est si caractéristique de la civilisation occidentale ? Ou, pour formuler le problème autrement : Cherchent-ils une synthèse des éléments positifs de l'Orient et de l'Occident, ou veulent-ils simplement se rendre maîtres des acquisitions de celui-ci, afin de les utiliser de façon extérieure dans leur Orient spirituel ? Nous posons seulement cette question en principe, ne nous sentant pas le droit de lui donner une réponse ; d'autant plus qu'une réponse uniforme pour tous les cas serait impossible à donner. Mais le caractère statique de l'Orthodoxie grecque, que

nous décrivions plus haut, nous incline plutôt à reconnaître que l'Église grecque, s'assimilant la technique et les méthodes de l'Occident, reste étrangère à ce qui en constitue l'âme, à savoir sa conscience d'être en devenir, son attitude consciemment critique envers tous les processus de la vie, son caractère dynamique, qui l'entraîne vers des expériences et des acquisitions toujours nouvelles. Il n'est assurément pas question ici de conservatisme et de libéralisme, mais d'un sentiment intérieur de ce qu'est l'histoire — et en particulier l'histoire de l'Église : conservation de l'image idéale, ou vie d'un organisme en plein développement (le Corps du Christ)...

» Les conclusions se déduisent d'elles-mêmes. Il nous faut des alliés ; nous sommes trop faiblement armés pour mener la lutte, lorsque nous nous appuyons sur nos seules forces. Aussi, nous est-elle indispensable, l'aide de ceux qui par une longue expérience ont été trempés pour le combat, mais cherchent surtout ce que nous recherchons et tendent aux mêmes fins. Certes on peut apprendre la technique même chez ses ennemis et chez des spécialistes indifférents; mais la lutte spirituelle n'est pas la technique. Nous n'avons pas besoin d'entrepreneurs, d'experts ni même de bienfaiteurs, mais d'associés et d'amis, qui travaillent à la même œuvre que nous, et avec lesquels nous soyons unis par l'esprit. De là résulte la nécessité d'un rapprochement avec ces forces de l'Occident chrétien qui apprécient la valeur de l'Orthodoxie et cherchent à collaborer avec elle, sans avoir l'intention de la refaçonner à leur modèle. Ensuite, il faut une attitude plus attentive et une aide aux faibles pousses de l'Orthodoxie qui commencent à poindre en Occident.

» En dépit de leur faiblesse, de leur manque d'organisation, de leur petit nombre, les représentants de l'Orthodoxie occidentale peuvent jouer un rôle important dans cette lutte. La problématique de la culture occidentale apparaît aux orthodoxes comme leur propre vie, et la crise de cette culture comme leur propre catastrophe spirituelle. Aussi, le problème qui consiste à synthétiser et à faire fructifier l'âme occidentale par les richesses du christianisme oriental est-il la tâche de leur propre existence spirituelle, de leur ' être ou ne pas être ' spirituel » ... [1]

2. M. Zander renvoie ici à son étude, à paraître ultérieurement, sur « L'Orthodoxie occidentale », terme dans lequel il englobe, beaucoup plus qu'un groupe d'Occidentaux devenus membres de l'Église orthodoxe, ceux qui, en Occident, s'intéressent à l'Orthodoxie et en apprécient la qualité religieuse. Nous reviendrons plus tard sur cette expression et aur son contenu.

Bibliographie.

DOCTRINE

R. H. Lightfoot. — St John's Gospel. A Commentary. Edited by C. F. Evans. Oxford, Clarendon, 1956 ; in-8, 368 p., 50/-

Les anglicans n'arrivent généralement pas à mettre la dernière main à leurs travaux sur le quatrième Évangile. Voici encore en cette matière un ouvrage posthume. L'A. est mort en 1953 : il était depuis quatorze ans éditeur du *Journal of Theological Studies*. C. F. Evans a publié le commentaire en voie d'achèvement mais a reconstitué avec les matériaux laissés à sa disposition une introduction à la manière de Lightfoot. Celle-ci traite brièvement de l'origine de l'Évangile. L. n'excluait pas la thèse johannique. Il nous offre une contribution personnelle sur les relations de cet évangile avec les synoptiques tels qu'il les voyait. Les divergences seraient moins profondes qu'on ne l'admet généralement. Il souligne la fusion intime de l'arrière-plan sémitique (messianisme) avec l'apport hellénique (Logos) et sous ce jour il trace un portrait du Sauveur et des personnalités et des groupes qui vont l'aborder. La division savante de l'Évangile en sept sections, contenant chacune tout l'essentiel, au degré d'affirmation près, et précédées d'une introduction bipartite paraîtra en certains endroits assez subtile, bien qu'elle mette en relief des articulations intéressantes à considérer. C'est dans ce cadre que se déroule alors le commentaire, succinct, procédant par ensembles, profondément religieux. L'érudition, qui ne s'étale pas, transparaît seulement dans les notes groupées à la suite de chaque tranche de commentaire. Les allusions aux prédécesseurs de L. sont à vrai dire assez sporadiques. L'A. suit d'autre part simplement la *Revised Version*. Expliquer S. Jean par S. Jean, tel est le programme, fondé sur l'évidence de l'unité extrêmement construite du quatrième évangile. L'A. arrive ainsi à mettre en lumière, souvent avec bonheur, les intentions profondes de l'évangéliste. En cette matière, il est malaisé de tracer la limite à ne pas dépasser et celle-ci, parfois, bien que rarement, semble avoir été franchie. D. H. M.

Joseph Reuss. — Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche. (Texte und Untersuchungen, Bd 61 = Reihe V, Bd 6). Berlin, Akad.-Verlag, 1957 ; in-8, XLVIII-464 p., DM 66.

L'énorme littérature des florilèges patristiques relatifs à l'exégèse biblique ou à la controverse doctrinale tente de plus en plus les chercheurs. Cependant beaucoup orientent leurs efforts à bref délai dans d'autres directions, en raison de l'austérité de cette discipline et de la marge d'incertitude des couclusions. L'A. est un vétéran qui n'a pas hésité à poursuivre son œuvre jusqu'au bout. — De nombreux textes inédits y sont encore dissimulés, en particulier, ceux d'écrivains dont l'œuvre fut sujette aux controverses dogmatiques et conciliaires : les œuvres entières furent

soumises à l'exécration, les extraits mêlés dans les compilations furent négligés, ce qui les sauva de l'oubli. La curiosité est forte de s'attaquer d'abord à la recherche de traités perdus signalés par les contemporains, en particulier par saint Jérôme ; on se croit près de la victoire lorsque certains lemmes y invitent. Une trop grande confiance à égaré les éditeurs de la Renaissance, et une étude critique est devenue nécessaire. Le présent volume rassemble des extraits de six auteurs, dont nous indiqnons entre parenthèses le nombre de fragments : Apollinaire de Laodicée (153), Théodore d'Héraclée (134), Théodore de Mopsueste (112), un Théodore douteux (52), Théophile d'Alexandrie (3), Cyrille d'Alexandrie (321) et Photius de Constantinople (95). Leurs interprétations sont souvent intéressantes, et donnent un relief nouveau à l'évolution des idées dans le passé de l'Église. — Sans atteindre la complexité des *chaînes* sur le psautier, celles sur saint Matthieu comportent aussi des problèmes ardus. Elles se ramènent à cinq classes principales.L'attribution aux différents auteurs est donnée par les lemmes des manuscrits. On n'a vraiment de garantie définitive de leur vérité que si l'on connaît les textes par ailleurs, et c'est le cas ici pour les homélies sur Matthieu de saint Jean Chrysostome. Lorsqu'il s'agit d'inédits, on en est réduit à faire confiance aux copistes apparemment les plus soigneux : l'unanimité constitue un argument, la critique interne est d'un faible secours pour les textes trop brefs. L'A., conscient de ces difficultés, a établi un apparat spécial des lemmes. La seconde contribution importante de ce volume est le lexique des références dressé par Ludwig Früchtel qui tient en plus de cent pages. Il rendra de précieux services à la patristique et à la philologie. Déjà un classement sémantique est prévu selon le contexte de l'emploi des mots. D. M. F.

Le Psautier de la « Bible de Jérusalem ». T. I. Les 150 Psaumes; T. II. Notes sur le genre littéraire. Paris, Éd. du Cerf, 1955 ; in-12, 336 et 336 pp.

Travail d'équipe exécuté avec un soin exceptionnel, ce psautier français jouit à bon droit d'un crédit proportionné. Une traduction destinée à la récitation publique et au chant soulève une telle quantité de problèmes qu'un homme seul ne peut prétendre les résoudre. Les nombreuses études préparatoires et les éditions partielles ont préparé la voie et apprécié les expériences, de sorte que l'édition d'ensemble vient à son heure. Le tour de force fut de réunir les exigences de la traduction littérale à celles du rythme français adaptable à des formules mélodiques organisées : appuis rythmiques des vers et structures strophiques. On remarque quelques trouvailles géniales, peu de chevilles. Du point de vue de l'interprétation liturgique, il demeure qu'une traduction faite sur l'hébreu laisse forcément inaperçues les utilisations qui reposent sur les variantes et les contresens même des versions traditionnelles. Les notes cependant relèvent avec soin ces variantes. La présentation extérieure est entièrement centrée sur la commodité de maniement, et les ressources de la typographie mises en œuvre pour rendre les notions intuitives. Ainsi le texte est aligné en stiques, et les syllabes d'appui imprimées en italique ; ainsi les rubriques du commentaire sont bien apparentes. Le commentaire, orienté vers l'utilisation eucologique, réduit à des formes schématiques les notions

critiques et exégétiques nécessaires, tandis qu'il s'attache à l'interprétation chrétienne (R. P. Rimaud, S. J.), analyse la structure rythmique et propose des formules mélodiques adaptées (R. P. Gélineau, S. J.). Les tables groupent les emplois liturgiques de l'année et la doctrine autour de nombreux thèmes. En résumé, nous disposons enfin d'un *vade-mecum*, d'un psautier-vulgate français utilisable aux réunions communes, et utilisable aussi par les musiciens désireux de composer sur des textes qui ne soient ni prosaïques, ni grandiloquents. D. M. F.

Geo Widengren. — Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart, Kohlhammer, 1955 ; in-8, 128 p.

Cet ouvrage est un excellent exemple de l'exégèse scandinave. Son idée maîtresse en méthodologie est celle-ci : les textes de l'Écriture sont avant tout des témoins rituels et liturgiques. Cette idée avait déjà permis à Mowinckel d'établir l'existence d'une fête d'intronisation. M. G. W. creuse plus profondément ce sillon. Il propose une reconstitution du rituel royal en se servant des textes scripturaires et judaïques. Le roi apparaît comme le vrai grand-prêtre ; il exerce des fonctions cultuelles ; il est possesseur de la Sagesse et est l'interprète de la Thorâ. La fête d'intronisation coïnciderait avec le Nouvel An et la fête des Tabernacles. On connaît la réaction de l'exégèse catholique ; elle reproche à la méthode scandinave de tourner en rond, d'être hypnotisée par l'idée cultuelle et de ne pas rendre justice aux biens propres des écrits vétéro-testamentaires. Sans doute l'idéologie royale éblouit-elle M. G. W., et on ne peut le suivre en tout, mais son travail ne manque pas de fraîcheur et de vie et les trouvailles intéressantes sont nombreuses. Il est incontestable que l'aspect cultuel de l'Ancien Testament n'a pas encore été suffisamment étudié et il est pourtant de première importance pour l'histoire et la mentalité du culte chrétien. D. N. E.

Robert Koch. — Geist und Messias. Vienne, Herder, 1950 ; in-8, XXIV-261 p.

Cette thèse de l'Institut biblique de Rome analyse le terme et les (dix-huit) sens de « ruâch » ; l'A. étudie ensuite les effets du don de l'esprit de Dieu sur le Messie, la communauté messianique et ses membres. Une attention spéciale est donnée au progrès que le thème de l'esprit connaît dans l'Ancien Testament où toutefois l'esprit n'apparaît pas encore comme hypostase. On souligne volontiers l'ampleur de l'information sur laquelle s'appuie cette monographie, trait caractéristique pour la méthode encyclopédique de l'école d'où est sorti ce travail. D. N. E.

Heinrich Gross. — Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament. (Trierer theol. Studien, 7). Trèves, Paulinus-Verlag, 1956 ; in-8, XVIII-186 p.

Que signifie la paix et comment est-elle universelle et éternelle ? M. H. G. a tenté de donner une réponse à cette question à partir de l'Ancien Testament. Il lui a fallu entrer en contact avec les différentes écoles d'exégèse

qui ont touché le sujet, car la méthode d'exégèse évolue sans cesse ; on n'en est plus exclusivement à une exégèse *religionsgeschichtlich*, ni même *formgeschichtlich*, mais une nouvelle méthode tient un rôle de plus en plus prépondérant, l'exégèse *traditionshistorisch*. L'école d'Upsal en est représentative ; elle étudie surtout l'idéologie royale (Mowinckel, Pedersen, Engnell, Widengren, également Riesenfeld et Bentzen) ; elle est apparentée à la *Myth- and Ritual-School* dont S. H. Hooke est le grand-prêtre. La méthode de M. H. G. s'explique ainsi à partir de cette confrontation avec l'école scandinave. L'ouvrage a deux grandes sections : la paix du monde dans l'Orient ancien (et dans l'antiquité classique) et le concept de paix de l'Ancien Testament. L'ancien Orient accuse une nostalgie pour la paix ; cet espoir d'un âge d'or se concrétise dans la personne du roi intimement lié à la divinité. Dans l'Ancien Testament paix ne veut pas dire simplement déposition des armes ; celle-ci n'est que condition de la paix qui, elle, atteint sa pleine réalité dans l'harmonie totale du cosmos où l'homme est en union intime avec Dieu. La comparaison entre les deux parties de son ouvrage amène l'A. à conclure que l'idée de la paix de l'Ancien Testament est essentiellement eschatologique et liée à la personne du Messie ; ce Messie eschatologique est absent de l'ancien Orient. Cette thèse a valu à l'A. la chaire d'exégèse à la faculté théologique de Trèves.

D. N. E.

Henrich Gross. — Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament. (Bonner bibl. Beiträge, 6). Bonn, Hanstein, 1953 ; in-8, 158 p.

On sait que le Conseil œcuménique des Églises a mis à l'ordre du jour l'étude de la seigneurie du Christ sur le monde et sur l'Église. Un ouvrage d'un exégète catholique sur le règne de Dieu dans l'Ancien Testament sera donc bienvenu aux œcuménistes. Ce n'est pas seulement un exposé systématique que nous offre l'A., mais une discussion poussée des différents courants exégétiques sur le sujet et dont la vaste littérature n'échappe pas à l'A. Tout particulièrement, et on s'y attendait, les psaumes messianiques sont analysés et la thèse purement cultuelle est rejetée. Celle-ci voit dans toute l'idéologie royale une origine étrangère à la pensée juive. Sans nier des emprunts possibles, l'A. ne les veut qu'extérieurs. Il s'attache surtout à montrer l'évolution progressive de l'idée du règne. Ce progrès va du national-terrestre au religieux-universel, du politique au moral. L'espérance royale se porte sur le Messie qui apparaît non uniquement comme roi, nouveau David, mais aussi comme prophète des nations, Serviteur de Yahvé et enfin comme Fils de l'Homme descendu du ciel. En rapport avec le nombre étonnant d'ouvrages cités, on regrette l'absence d'un index d'auteurs.

D. N. E.

Joseph Klausner. — The Messianic Idea in Israel. Londres, Allen et Unwin, 1956 ; in-8, XVI-544 p., 30/-

Professeur émérite de l'université de Jérusalem, l'A. est bien connu pour sa foi ardente en l'avenir du peuple d'Israël. Ses contacts avec l'exégèse chrétienne l'ont stimulé, sa vie durant, à comparer les deux croyances. Ses ouvrages précédents « Jésus de Nazareth » et « De Jésus à Paul » s'insèrent

dans le mouvement de renouveau d'une théologie spécifiquement juive. Le présent ouvrage, composé de trois études parues antérieurement (la dernière il y a plus d'un demi-siècle) a connu trois éditions en hébreu. Il embrasse le messianisme juif depuis ses origines jusqu'à l'achèvement de la Mischna (les écrits canoniques, les deutero-canoniques, les apocryphes, les pseudépigraphes et enfin les écrits de la période des Tannaïtes). Cette dernière partie est la plus intéressante et révèle l'étonnante connaissance de l'A. de la littérature talmudique. Un article final place l'une en face de l'autre l'idée messianique juive et la sotériologie chrétienne. Le thème qui circule à travers tout le livre est celui-ci : le salut du monde n'est pas uniquement religieux et spirituel, mais comprend un aspect ethnique et politique ; c'est par l'instauration du royaume messianique d'Israël que le salut va se communiquer aux autres peuples. Ce qui permet à l'A. d'achever son livre sur la phrase suivante : «...la foi messianique juive est la semence de progrès qui a été plantée par le judaïsme à travers le monde entier ». Ce dialogue engagé avec le christianisme révèle un phénomène fréquent en œcuménisme : le théologien chrétien souscrit volontiers dans bien des cas aux thèses juives, mais il reste sur l'impression qu'on passe à côté des problèmes ; chacun reste prisonnier de sou monde de pensées. Comme en œcuménisme, le dialogue « judéo-chrétien » devra se poursuivre longtemps encore avant qu'on ne se comprenne réellement ; le mérite de J. K. sera d'avoir *été* l'un des tout premiers à l'avoir amorcé. D. N. E.

Otto Eissfeldt. — Einleitung in das Alte Testament. Tubingue, Mohr, 2e éd. 1956 ; in-8, XII-956 p., 48.80 DM.

Comme dans la première édition, parue en 1934, l'A. veut garder le juste milieu entre l'école wellhausienne (critique littéraire) et la *Formgeschichte* (étude des genres littéraires). Ainsi, il entrevoit quatre groupes de problèmes dans l'origine et le développement des écrits vétéro-testamentaires : le degré prélittéraire des Livres saints, les unités littéraires plus grandes qui seraient à la base des Livres (ce qu'on est convenn d'appeler les sources), la composition des Livres et finalement le canon scripturaire. Certes, toutes les solutions de l'A. ne s'imposent pas ; il n'en reste pas moins que nous avons affaire ici à un travail d'une grande érudition et d'une haute valeur scientifique. Notons aussi la bibliographie, — distribuée en partie en tête des chapitres, — qui est extrêmement riche, et englobe un nombre considérable d'ouvrages catholiques, dont l'A. semble souvent très au courant. Une des nombreuses nouveautés de cette édition consiste dans le chapitre sur les textes de Qûmran. D. M. V. d. H.

Curt Kuhl. — Die Entstehung des Alten Testamentes. (Sammlung Dalp, 26). Berne, Francke, 1953 ; in-12, 408 p.

Cet ouvrage a le double mérite d'être à la fois accessible au lecteur non spécialisé et d'avoir une réelle valeur scientifique ; il reflète assez bien la position actuelle de l'exégèse allemande indépendante, mais tient compte aussi des récentes publications catholiques. Notons l'attitude religieuse de l'A. envers les Saintes Écritures : à l'occasion, il montre la place que certains écrits vétéro-testamentaires doivent tenir dans la piété chrétienne,

tout en niant, à l'exemple de Luther, la valeur chrétienne de certains autres.

D. M. V. d. H.

M.-F. Moos, O. P. — Les Psaumes, prière des chrétiens. Paris, Les Éditions Ouvrières, 1956 ; in-12, 424 p., 630 fr. fr.

Cette nouvelle traduction veut mettre la prière des psaumes et des cantiques à la portée de tout le monde. L'A. a donc rendu les termes hébreux par des mots accessibles à tout le peuple chrétien, évitant les expressions savantes et trop abstraites. On pourrait discuter à l'infini sur la préférence de telle expression à telle autre, si, par exemple, « dire du bien » est plus compréhensif que le traditionnel « bénir » et pourquoi le « exalter » maintenu dans le Magnificat le serait plus. C'est le but général que le traducteur s'est proposé qu'il faut regarder, rapprocher le chrétien des psaumes. Aussi l'A., s'inspirant des meilleurs travaux, donne-t-il une excellente introduction, des notes fort claires et un lexique des noms des personnes, des lieux et des termes les plus usités. Les psaumes eux-mêmes sont donnés dans l'ordre de l'office romain et la présentation est celle d'un livre de prières. Notons que cette traduction a été rodée avant publication par un groupe de militants de l'Action Catholique et qu'elle a été reçue dans le « Bréviaire des fidèles » du P. Henry.

D. N. E.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur, fasc. 1 et 2. Berlin, Töpelmann, 5e éd. 1957 ; in-4, 1-384 col., DM 7,80 le fasc.

Irénikon a pu annoncer récemment qu'un Bauer anglais sortait de presse. Voici les deux premiers fascicules (jusqu'à διεγείρω) de la 5e édition allemande ; elle devra en compter neuf en tout. Sur la base de comparaisons opérées entre les deux Bauer, il semblerait que l'allemand[5] n'a pas connu l'anglais. Dans plusieurs cas, la littérature signalée est commune jusqu'à un certain point, puis elle se scinde en deux courants indépendants (voir par ex. fin de l'art. γινώσκω). Ailleurs nous trouvons des additions seulement dans l'anglais (ἀκάνθινος) ou seulement dans l'allemand[5] (αἰών). Concluons que pour être tout à fait à la page il faut que le chercheur consulte les deux.

D. G. B.

L. Goppelt. — Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriss der Urgeschichte der Kirche. Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1954 ; in-8, XII-328 p.

Le Christ et les Juifs, le christianisme et le judaïsme, c'est bien là un thème et un problème fondamental du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église primitive ; la théologie chrétienue de toutes les époques s'en est occupée. Le prof. Leonhard Goppelt, de l'université d'Hambourg, étudie ici sous cet aspect spécial les deux premiers siècles de l'ère chrétienne et réussit à jeter beaucoup de clarté sur tout l'ensemble du christianisme

des débuts. Après avoir exposé le caractère de la mission de Jésus se limitant à Israël seul, jusqu'à se faire livrer et crucifier par lui et pour lui, l'A. montre par les événements des *Actes* comment s'accomplit progressivement la rupture entre le judaïsme récalcitrant et la première communauté chrétienne prenant conscience d'être la vraie héritière des promesses et se mettant résolument à la conquête des nations. La ruine de Jérusalem consacrera la consommation de la rupture. Entre les années 70 et 135 (2e ruine de Jérusalem) les rapports entre l'Église et la synagogue prendront des modalités variées qui sont étudiées dans leurs cadres respectifs : Palestine, Syrie, Égypte, Rome, Asie mineure. A cette fin, plusieurs livres du Nouveau Testament et les écrits des Pères apostoliques sont interrogés. Ensuite (4e partie), dans la 2e moitié du IIe siècle, se forme une appréciation qu'on appelle ici « la norme catholique », dans un sens qu'on veut plutôt péjoratif. C'est la période patristique qui commence (Justin, Irénée, etc.) : le christianisme et le judaïsme ne sont même plus considérés comme un tout corrélatif dans une seule histoire du salut, mais leur unique lien commun est la possession de l'Ancien Testament qui ne fait que les séparer, parce qu'il est autrement interprété de part et d'autre. Les Pères ne voient plus guère de salut futur pour Israël que par la conversion individuelle de Juifs. (Cependant bien plus encore que l'A. ne le croit, ils affirment aussi pour le peuple juif une issue heureuse). A cette conception l'A. attribue la formation de l'*ecclesia catholica*, en y voyant sa nature propre. A ce *tertium genus* situé entre les Juifs et les païens, il manquerait la « tension eschatologique » du message apostolique. Il s'agit donc ici en même temps d'un livre à thèse, d'une certaine prise de position théologique. Quant à l'analyse historique que fournit cet ouvrage — et c'est ce qu'il y a en lui d'essentiel — elle est pleine d'intérêt. Seuls les spécialistes pourront se prononcer sur les détails, mais leurs critiques éventuelles ne semblent pas pouvoir modifier beaucoup l'ensemble. Pour ce qui concerne la « thèse », qui se réfère évidemment et uniquement à *Rom.* 11, 25 s., elle présente une simplification, comme tant d'autres thèses, et se base sur une exégèse qui n'est pas unanimement admise mais peut être contestée pour des raisons sérieuses. Nous espérons que cette étude sera un stimulant pour éclaircir davantage cette question importante. D. T. S.

Franz Hesse. — Das Verstockungsproblem im Alten Testament. (Beihefte zur Zeitschr. für die Alttest. Wissenschaft, 74). Berlin, Verlag Töpelmann, 1955 ; in-8, 108 p.

L'endurcissement du cœur présente un problème que la psychologie moderne n'a pas entièrement résolu. Combien ce phénomène devait-il provoquer chez les anciens des essais d'interprétations les plus variées ! Or dans la Révélation l'endurcissement tient une place importante. Elle est un moyen dont Dieu se sert pour faire avancer le salut. C'est grâce à l'endurcissement de Pharaon, par exemple, que les merveilles de la sortie d'Égypte ont pu se réaliser. Entreprendre une étude sur cette notion biblique de l'endurcissement, c'est en même temps apporter une lumière nouvelle sur la marche de l'histoire du salut. M. F. H., dans la présente thèse, a voulu établir la base vétéro-testamentaire du problème. Il a conçu son travail dans les limites de l'histoire de la spiritualité de l'Ancien

Testament. Toute la terminologie relative à l'endurcissement est minutieusement examinée, ainsi que les images employées pour en exprimer la notion (endurcissement du cœur, des oreilles, des yeux, de la raison, raidissement du front et de la nuque, de tout l'être humain). Quel en est le sens biblique ? L'endurcissement est un moyen qui permet à Dieu de coudamner justement les ennemis de son plan de salut. Il renferme la condamnation du peuple infidèle, raidi devant l'irrationalité des chemins de Dieu et cherchant son salut dans les moyens terrestres et humains (le désert ; le rôle des prophètes, surtout d'Isaïe, est d'endurcir la masse du peuple par l'annonce du Jugement). Le fait que Dieu soit l'auteur de l'endurcissement s'explique par la notion d'uu Dieu Tout-Puissant auquel l'homme est livré sans défense. Cette étude est suggestive ; elle se meut pourtant dans le climat des questions chères à la Réforme, comme la Toute-Puissance du Dieu caché, le mystère de la prédestination, l'insécurité absolue de l'homme et la nécessité d'une confiance complète en ce Dieu dont les voies salvifiques dépassent l'entendement de l'homme.

D. N. E.

Panayiotes Demetropoulos. — *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου.* Athènes, « Enoria », 1954 ; in-8, VIII-142 p.

Parmi les problèmes théologiques que les penseurs modernes se posent en christologie et aussi en ecclésiologie, il apparaît que certaines sous-structures philosophiques doivent être élucidées au préalable. Cependant l'argument de raison n'est pas définitif, en théologie : c'est la Tradition qui fait loi, tradition reçue et fidèlement transmise par les organes de l'Église qui détient cette fonction. La présente étude, thèse de doctorat en théologie à l'université d'Athènes, se place dans la série d'études positives sur les Pères de l'Église en quête de réponses traditionnelles à des problèmes nouveaux. Saint Athanase fut choisi une nouvelle fois en raison de son rôle exceptionnel dans la défense de la foi au IVe s. Comme pour les autres matières étrangères à la controverse du temps, son enseignement n'est pas systématique malgré son abondance relative. On a donc classé les renseignements dans un cadre théorique : l'homme par nature, avant et après la chute, puis en grâce. Une large introduction rassemble l'enseignement de l'Écriture Sainte et les points du débat touchés antérieurement. En résumé, l'A. a bien mis en lumière l'orientation sotériologique de l'enseignement d'Athanase qui pénètre la christologie et l'anthropologie tout entière, à partir de la théologie de l'image. En rigueur de méthode, l'A. fait trop de cas des traités d'authenticité controversée, dont il promet d'ailleurs la justification dans des études particulières. Il possède bien son sujet et n'alourdit pas son texte de citations profanes. D. M. F.

P. Joseph Nasrallah. — Saint Jean de Damas, son époque, sa vie, son œuvre. (Les souvenirs chrétiens de Damas, 2). Harissa, St-Paul, 1950; in-8, XVI-200 p., nombr. ill.

Peu d'hommes semblent avoir joui d'une culture aussi complète et aussi équilibrée que saint Jean Damascène. A cela s'ajoutent encore le mérite de la vie et la gloire du confesseur. Tour à tour philosophe, théologien, polé-

miste, hymnographe et musicien, spirituel et prédicateur. D'une manière un peu extrinsèque il est vrai, on convient d'arrêter avec son nom la patrologie grecque. L'on s'est occupé longtemps déjà de son rôle dans la querelle des images, on sait aussi le rayonuement de sa première synthèse théologique ; l'œuvre hymnographique et liturgique réclame actuellement des recherches plus méthodiques. L'A. qui parle en connaissance de cause de son propre pays, donne à ses descriptions une résonance nouvelle pleine de vie dans l'évocation du contexte historique. Largement documenté sur son sujet, il peut hardiment prendre position en de nombreux points, notamment en matière archéologique et dans l'exploitation des sources arabes. Les abondantes illustrations en font un livre complet qui évoque avec enthousiasme un héros et oriente avec précisions la recherche savante.

D. M. F.

Eligius M. Buytaert, O. F. M. — St. John Damascene « De Fide orthodoxa ». Versions of Burgundio and Cerbanus. (Franciscan Inst. Publ. Text series No 8). New-York, The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955 ; in-8, LIV-423 p.

Dans l'intérêt de tous les médiévistes, l'A. présente ici dans un volume unique, deux traductious latines du célèbre traité de saint Jean Damascène, le *De Fide Orthodoxa,* qui fut tant lu au moyen âge et presque toujours dans ces deux traductions-ci : celle de Burgundio et, à un degré beaucoup moindre, celle de Cerbanus, qui du reste est fort incomplète. Au moyen âge on ne connaissait guère le texte grec du *De Fide Orthodoxa,* qui ne fut imprimé qu'au XVIIe siècle, alors qu'une nouvelle version latine faite par Lefèvre d'Étaples, l'avait été en 1507. Par ailleurs la traduction de Burgundio n'avait jamais été imprimée, mais existait seulement en de très nombreux manuscrits avec beaucoup de divergences. Le P. Buytaert nous en donne ici une édition critique très soignée avec tous les renvois nécessaires à la Patrologie de Migne. Par là il a donc rendu un graud service à tous les médiévistes, saint Jean Damascène étant très souvent cité chez les auteurs du moyen âge.

D. A. v. R.

Romanos le Mélode. — Le Christ Rédempteur. Célébrations liturgiques. Traduit du grec par René R. Khawam. Introduction de I.-H. Dalmais, o. p. Paris, Beauchesne, 1956 ; in-16, 182 p.

Ce petit recueil présente une demi-douzaine de poèmes liturgiques du célèbre Romain le Mélode, le prince des hymnographes de l'Église byzautine. Parmi l'œuvre encore mal déterminée de ce grand mélode, M. Khawam a eu l'excellente idée de traduire quelques chants qui décrivent les principales étapes de la Rédemption. Il leur a donné une forme dramatique de son invention, mais à laquelle ils se prêtent aisément et qui permet de les faire représenter à la scène. La traduction est assez libre, mais soignée et élégante, bien adaptée à la déclamation. L'introduction du R. P. Dalmais mérite une lecture attentive. D. A. v. R.

Germano Giovanelli. — Gli Inni Sacri di S. Bartolomeo Juniore, confondatore e IV Egumeno di Grottaferrata. Pubblicati nella Ricorrenza del IX centenario della sua morte (1055-11 nov.-1955) con Note e Versione italiana. Badia greca di Grottaferrata, 1955 ; in-8, 526 p.

L'hymnographie liturgique byzantine, qui s'est étendue sur une longue période, a connu encore une floraison très riche dans la Grande Grèce et jusque près de Rome, au célèbre monastère de Grottaferrata, fondé en 1004 par S. Nil. Un des principaux représentants de ce centre italien de l'hymnographie grecque fut saint Barthélemy le Jeune, co-fondateur et 4e higoumène de Grottaferrata. Il a laissé une œuvre abondante et remarquable par l'élévation et la profondeur des idées autant que par la beauté de la forme. Par là il fut un digne successeur des célèbres hymnographes anciens : Saint Romain le Mélode, saint Jean Damascène, saint Côme de Maïouma, etc. Pour le 9e centenaire de sa mort (1055), le P. Giovanelli, hiéromoine de Grottaferrata, a présenté cette poésie liturgique de saint Barthélemy dans son texte grec original, muni d'une traduction italienne, qui le rend plus accessible à des lecteurs occidentaux. Ceux-ci auront intérêt à faire la connaissance de ces hymnes, qui reflètent bien les grandes idées et les caractéristiques de la poésie sacrée byzantine, tout en étant consacrés en partie à des Saints de l'Occident. Ces « Grecs d'Italie » peuvent sans doute constituer un élément intéressant dans le rapprochement entre l'Orient et l'Occident, comme le monastère de Grottaferrata lui-même forme un lien vivant entre l'ancienne Byzance et l'Église romaine.

D. A. v. R.

Ragnar Leivestad. — Christ the Conqueror. Londres, S.P.C.K., 1954 ; in-8, XII-320 p., 25/-

Il est assez surprenant que le *Christus Victor* de G. Aulén n'ait pas trouvé l'écho qu'il méritait. On saura donc gré à R. L., théologien scandinave lui aussi, de reporter l'attention des théologiens sur le thème de la lutte et de la victoire du Christ dans le Nouveau Testament, d'autant plus qu'à part Seeberg et Stauffer chez les protestants peu d'auteurs ont exploité cette idée centrale du drame du salut. L'A. s'inspire de la méthode de la *Motivtheologie* ; il examine avec minutie tout le matériel scripturaire ayant trait à son sujet. Puis il tente un relevé des motifs et aspects qu'offrent les textes analysés. Le critère de distinction entre ces motifs est donné par les différentes phases de l'existence de Jésus, vie terrestre, passion et résurrection, exaltation et parousie. L'A. aboutit ainsi aux thèmes suivants : les éléments du messianisme traditionnel, la puissance sur les démons et les maladies, les éléments moraux et martyrologiques (victoire sur la tentation), les interprétations dramatico-mythiques de mort, résurrection et ascension, la victoire cosmique et enfin la victoire de l'Église et de ses membres. Tous ces motifs font partie du kérygme chrétien ; ils sont liés entre eux et concernent tous le Christ et la Croix, signe de l' « amour qui triomphe de toutes choses ». De nombreuses questions de détail prêteraient à discussion, mais l'ensemble est suggestif. D. N. E.

Karl Barth. — Dogmatique I, 1, 2 et II, 1 (7 premiers fascicules). Genève, Éditions Labor et Fides, 1953-1957 ; in-8, 288, 197, 200, 243, 441, 266, 452 p.

Otto Weber. — La Dogmatique de Karl Barth. Introduction et analyse. Traduit de l'allemand par Ferdinand Ryser, Jacques de Senarclens et Jean-Georges Bodmer. Ibid., 1954 ; in-8, 238 p.

Depuis que nous avons annoncé la parution d'une première partie de cette traduction française de la *Kirchliche Dogmatik* (cfr *Irénikon* 1953, p. 208), ce travail — fruit de l'étroite collaboration entre les pasteurs Jacques DE SENARCLENS et Fernand RYSER (le traducteur) — a fait bien du chemin. Les 7 fascicules parus, en tout à peu près 2100 p., comprennent KD I au complet (*La doctrine de la Parole de Dieu. Prolégomènes*) et la moitié de KD II (*La doctrine de Dieu*). Le texte est clair, grâce à une traduction et une impression fort soignées. Cette entreprise soumettra la pensée de Barth à la réflexion de nombreux nouveaux lecteurs qui n'ont pas encore pu l'aborder dans ses écrits principaux. Le Résumé de la Dogmatique par Otto WEBER qu'on présente ici également en traduction comme appendice à l'œuvre de Barth, pourra les aider à s'orienter un peu dans « cette immense région » de la production théologique barthienne. Ce Résumé est bien comparable — selon l'image amusante de Barth lui-même (cfr Préface) — à « un de ces robustes et actifs petits remorqueurs que l'on utilise pour conduire en mer ou diriger vers le port, ces énormes et lourdes machines que sont les transatlantiques ». Il ne faut pas en attendre plus qu'une orientation. En le lisant, on pourrait croire que l'œuvre de Barth soit surtout de la polémique anticatholique, bien qu'elle en soit parsemée. Sans doute y en a-t-il qui soient particulièrement friands de ces controverses. Si elles peuvent servir d'appât, ce ne serait pas un mal : la *Dogmatik* a déjà provoqué des réactions multiples, parfois véhémentes, même dans les différents secteurs du monde protestant ; c'est là un signe de vie dont on ne peut finalement attendre que du bien. On ne cesse de répéter, avec raison, que l'œuvre est prolixe, qu'elle contient de nombreuses et inutiles longueurs. Mais heureusement pour Barth, il n'est pas le premier parmi les théologiens auxquels il faut rappeler le mot de l'Écriture : *in multiloquio non effugies peccatum*... Comme unique remarque ici, notons que la structure fondamentale de cette œuvre est basée sur le caractère trinitaire de la Révélation, mais dans son exposé l'A. introduit consciemment une nouveauté qui rompt avec toute une tradition : si Dieu le Père est resté le Créateur, le titre de Rédempteur n'est pas attribué au Fils mais au Saint-Esprit, tandis que le Fils est appelé le Réconciliateur. L'économie du Salut est traitée en conséquence en trois parties : Création, Réconciliation, Rédemption. Rédemption est ici synonyme de libération, par la sanctification *ἐν πνεύματι*. La Réconciliation, ainsi distinguée de la Rédemption, se rapporte à la justification. Cependant, un exposé de la Rédemption proprement dite, impliquant une véritable théologie de la croix dans le sens de *Col.* 2, 14-15, ne trouve pas sa place dans ces nombreuses pages. Ce qu'on en dit dans KD IV, 2 est absolument insuffisant et nous ne voyons pas comment, selon le schéma de l'ensemble, cette lacune puisse être comblée dans la KD V encore à paraître. Jusque maintenant nous avons en tout cas l'impression d'une « démythologisation » de la Croix dans l'œuvre de Barth. C'est là une des objections majeures que nous avons contre ce

système théologique, qui, à sa manière, cache aussi un aspect — et combien important ! — de l'histoire qui se passe entre Dieu et les hommes et qui constitue la Révélation *in Filio*. D. T. S.

Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag. Zurich, Zollikon, 1956 ; in-8, 963 p.

La théologie barthienne a provoqué dans les milieux protestants des réactions fort différentes, allant de l'enthousiasme passionné jusqu'à l'opposition âpre, entraînant, on le sait, de douloureuses séparations. Personne n'a pu demeurer passif vis-à-vis de son appel. Ce sont de toute évidence les admirateurs de K. Barth qui ont pris l'iuitiative de cette collection d'hommages, mais on a voulu exprimer par le titre qu'il s'agit pour eux d'une réponse, d'une réaction et non point d'un simple écho. Le son ne revient pas vide chez celui qui l'a proféré, mais rempli d'un sens nouveau et chargé de promesses. Les quatre-vingts articles sont divisés en quatre parties que voici : I *Epistolae* ; II *In opus ipsum* ; III *Opuscula varii argumenti* et IV *In vitam* et *actionem*. Nombre de théologiens, connus et moins connus, ont collaboré à ce recueil ; malheureusement nous ne pouvons pas nous étendre sur leurs contributions. Signalons en fonction du dialogue œcuménique les études sur le problème fondamental de l'*analogia entis* de G. Söhngen et de W. Kreck (p. 266 et p. 272). L'essai de H. Simon sur les questions de la théologie du droit mérite certainement l'attention des théologiens catholiques, ainsi que celui de O. Bleibtreu sur l'État (p. 346 et 336). M. Visser 't Hooft parle dans sa lettre des rapports solides mais discrets qu'entretiennent M. Barth et le Conseil œcuménique de Genève. La quatrième partie n'est pas très scientifique sans en être, pour autant, moins sympathique. Elle nous fait connaître l'homme Karl Barth, qui disparaît souvent derrière le savant. Nous tenons à mentionner l'heureuse initiative d'insérer un résumé du dernier sermon de feu M. Pierre Maury, mort en 1956 (p. 938). Une bibliographie complète de l'œuvre impressionnante du septuagénaire, comptant plus que quatre cents écrits de toutes sortes et compilée par Charlotte von Kirschbaum, clôt ce recueil si digne du grand théologieu. D. P. B.

Dr. J. C. M. van der Putte, O. P. — De dogmatische Waarde van de theologische redeneering. Nimègue, Dekker et van de Vegt, 1948 ; in-8, 292 p.

Cette dissertation fait compreudre que l'apologétique et la théologie fondamentale sont des matières de premier intérêt et que c'est en grande partie la forme des traités classiques qui a produit l'antipathie des étudiants en théologie et des théologiens vis-à-vis de ces questions. Le P. v. d. P. a repris un problème capital de la théologie fondamentale, à savoir celui de la conclusion théologique et sa valeur dogmatique. C'est une étude sérieuse et bien documentée, dans laquelle toutes les questions de la relation entre la foi et la théologie, du rôle de l'Église comme gardienne de la Révélation et de la nécessité de la théologie reviennent, mais posées d'une manière nuancée et intéressante. Par de nombreuses citations de Melchior Cano, Vasquez, Molina, Gardeil, etc., l'A. se place dans la

ligne de la pensée traditionnelle, sans être pour cela traditionaliste. La lecture de cet ouvrage ne manquera pas de renouveler l'intérêt pour ces questions importantes, qui sont d'une très grande actualité. D. P. B.

Rudolf Schnackenburg. — Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes. (Handbuch der Moraltheologie, 6). Munich, Max Hueber, 1954 ; in-8, XII-284 p.

Dans le cadre d'un manuel de morale, un exposé complet et approfondi de la morale néo-testamentaire est incontestablement une nouveauté dont on ne souliguera pas assez l'importance. Confié à un exégète de métier tel que M. R. S., cette entreprise difficile inspirera confiance. Pour saisir les différents aspects du message éthique du Nouveau Testament, l'A. traite séparément de l'exigence morale de Jésus, de la doctrine de la communauté primitive et plus particulièrement de la morale paulinienne, johannique, de Jacques, de la première épître de Pierre et de l'épître aux Hébreux. Le message de Jésus est vu dans la perspective du Royaume de Dieu, lequel forme d'ailleurs le motif principal des exigences du Christ. Il fallut relever l'originalité de l'annonce de Jésus face à la Loi juive (sermon sur la Montagne) ; ce bien propre de Jésus se résume dans le commandement de la charité. La communauté primitive, par son expérience de l'Esprit et son attente de la Parousie, approfondira le grand commandement de la charité, et la prédication des apôtres apporte des motivations variées en faveur d'une même insistance sur le sérieux des exigences de l'engagement chrétien. L'enseignement théologique de la morale aspire vers un ressourcement ; puisse l'heureuse initiative du manuel de M. Reding, dont cette étude fait partie, ne pas rester isolée. D. N. E.

J. K. S. Reid. — The Biblical Doctrine of the Ministry. (Scottish Journal of Theology, Occasional Papers nº 4). Édimbourg, Oliver et Boyd, 1955 ; in-8, 48 p., 5/-

L'Apostolat n'est pas continué dans l'Épiscopat car le ministère essentiel est celui du Christ lui-même et de toute l'Église. Telle est la position de l'A. (presbytérien écossais) après — ou peut-être même avant — son enquête que voici sur le Ministère dans la Bible. Il tient en effet que le Nouveau Testament ne peut être éclairé par la tradition immédiatement postérieure, tout en reconnaissant que cette dernière doune aux textes un sens possible en soi. L'ambiguïté des affirmations néotestamentaires subsiste donc, incompatible avec une théorie rigide de la succession apostolique, mais de plus la canonisatiou du Nouveau Testament est là, qui rendrait impossible la succession apostolique (cfr O. Cullmann). L'A. passe une fois de plus en revue la nature de la charge des Douze, à la lumière des instructions adressées aux Apôtres, puis aborde le problème de l'Apostolat élargi et celui de l'origine de l'*oversight* exercé par les Apôtres en Samarie et par saint Paul à Corinthe (ici en un sens opposé à Ramsay). Nous voici donc dans l'idéologie des auteurs de l'*Historic Episcopate* (J. A. T. Robinson) et des *Evangelicals* (T. W. Manson). D. H. M.

Neville Clark. — An Approach to the Theology of the Sacraments. Londres, SCM Press, 1956 ; in-8, 96 p., 8/-

Le caractère principal de cette brève mais suggestive présentation d'une théologie (biblique) des sacrements (baptême et eucharistie) nous semble bien être l'équilibre. L'A., apparemment presbytérien, n'hésite pas à prendre — avec discernement — son bien chez des théologiens de toute tendance (de Leenhardt à Thornton). Il attribue aux sacrements un rôle de premier plan en les replaçant dans une perspective à la fois christologique, ecclésiologique et eschatologique. Tout en mettant l'événement du Calvaire dans un haut relief par rapport à ce qui précède dans l'économie de l'Évangile (allant même jusqu'à se refuser à assimiler la dernière Cène aux eucharisties qui suivront), l'A. souligne — pour le baptême encore plus fortement que O. Cullmann — l'événement particulier et l'efficacité propre des sacrements, mais il n'a garde pour autant de dissoudre la tension eschatologique. Bref un ouvrage stimulant qui pourra aider anglicans et presbytériens à trouver une certaine base commune dans la théologie des sacrements, en les rapprochant, sur bien des points, des positions traditionnelles.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — English Thought, 1860-1900. The Theological Aspect. Londres, Longmans, 1956 ; in-8, 388 p., 28/-

L'on verra en comparant cet ouvrage avec celui dont nous avons parlé dans *Irénikon*, 1954, p. 343, que l'A. a étoffé son premier travail pour en faire enfin une continuation, moins imparfaite, de l'ouvrage classique de Storr. Les six *Burroughs Memorial Lectures* de 1950 sont donc ainsi devenues seize chapitres bien remplis. L'A. a incorporé pour une très grande part le texte des conférences en y apportant quelques modifications et y a ajouté une documentation assez étendue. On percevra ainsi plus en détail comment la théologie anglicane a poursuivi sa mission sous l'ère victorienne, comment en particulier elle a réagi, le plus souvent avec modération, aux grands ébranlements apportés à cette époque en tous les domaines : progrès des sciences naturelles, doctrine de l'évolution, développement de la critique biblique allemande, découvertes archéologiques, requêtes nouvelles en philosophie. Tel qu'il est, ce volume nous offre le meilleur panorama de l'histoire de la pensée chrétienne dans l'Église d'Angleterre à cette époque de transition dont l'importance est capitale. P. 267, note 4 : au lieu de 1900, lire 1919.

D. H. M.

A. Neher. — L'Essence du prophétisme. (Coll. « Épiméthée »). Paris, Presses universitaires de France, 1955 ; in-8, 360 p.

L'essence du prophétisme est à chercher dans la notion de « temps biblique », et de « temps vécu ». Pour l'Hébreu, de la création à l'avènement de Dieu, le temps du monde est déterminé par un commencement et une fin. Le prophète hébreu est intimement lié au temps biblique qu'il lui revient de prêcher et de vivre existentiellement. L'A. confronte temps

biblique et non biblique ; sans nier des points communs entre les prophétismes qui en dépendent, il n'en affirme pas moins très nettement le caractère propre — l'essence — du temps biblique et du prophétisme qui lui est particulier. L'ouvrage se recommande par son style clair et facile à lire et surtout par son profond esprit religieux. D. L. P.

H. Du Manoir, S. J. — Maria. Études sur la sainte Vierge, sous la direction d'Hubert Du Manoir, S. J., T. IV. Paris, Beauchesne, 1956; in-8, 1038 p.

Le IVe volume de ce grand recueil d'études mariologiques donne de nombreuses informations sur le culte marial dans les divers pays du monde. Il est introduit par une longue préface de S. Ém. le cardinal Celse Costantini, écrite sous l'angle particulier de ses préoccupations apostoliques et missionnaires. Les pays de l'Europe orientale sont ici bien représentés. On y trouve des contributions sur la Pologne, la Russie (l'article du regretté P. Philippe de Régis sur *La Sainte Vierge et l'Orient Chrétien* concerne surtout ce pays), la Roumanie, la Ruthénie Blanche, l'Ukraine, la Lithuanie, la Slovaquie, la Bohême et la Hongrie. Dans les articles sur les cinq premiers pays nommés, on trouvera de nombreux renseignements sur les icones mariales. Les articles sur la Lettonie et la Yougoslavie paraîtront dans le tome V, ce qui signifie que ce gros volume, de plus de 1.000 pages n'est pas encore le dernier de la série. D. T. S.

Patrologie. Bucarest. Édit. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, 1956 ; in-8, VII-323 p.
Istoria bisericească universală. Vol. I (1-1054). Ibid., 1956 ; V-398 p.

Ces deux livres portent chacun le sous-titre : « Manuel à l'usage des étudiants des Instituts théologiques. Imprimé avec l'approbation du St-Synode et avec la bénédiction de S. B. Justinien, patriarche de Roumanie ». Une note à la fin des deux manuels nous avertit que, pour des raisons pratiques, le texte original a été raccourci, on a supprimé les notes et on a renoncé à une grande partie de la bibliographie. Celle-ci, pour autant qu'elle a été conservée, s'arrête pratiquement au début de la dernière guerre. Un petit complément de bibliographie pour la Patrologie dû au P. I. Ramureanu se trouve dans *Biserica Ortodoxă Romînă* 75 (1957) 142-144. Ce manuel présente le cours donné par le professeur I. C. Coman de Bucarest, celui d'Histoire ecclésiastique est dû aux professeurs T. M. Popescu (Bucarest), T. Bodogaie (Sibiu) et G. Gh. Stănescu (Cluj). Le P. Coman s'est servi de ses prédécesseurs Bardenhewer, Cayré, Balanos, Mannucci-Casamassa et surtout d'Altaner. Notons que l'église du monastère de Studios à Istanbul n'est pas une mosquée, mais une ruine (*Istoria*, p. 392). D. I. D.

Andreas Ioannou Phytrakis. — *Λείψανα καὶ τάφοι Μαρτύρων κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας.* Athènes, chez l'A., 1955 ; in-8, 162 p.

Le prof. Ph. nous donne ici une belle étude sur les reliques et les tombeaux des martyrs dans l'Église primitive. Puisant aux sources ta nt atines

que grecques, il démontre l'extraordinaire vénération dans laquelle étaient tenus les martyrs « christophores » dès le début du christianisme. On voyait dans le martyre un charisme, on vénérait dans le corps, d'abord vivant, ensuite mort du martyrisé, une source de grâces divines. L'A. trace l'évolution de ces idées. D'abord greffées sur la notion commune à toute l'Antiquité de l'importance de la sépulture, elles se développent progressivement jusqu'à leur plein épanouissement dans le culte des martyrs au IVe siècle. Très justement l'A. rappelle que ce culte était aussi cher aux grands docteurs de l'Église qu'aux simples fidèles. Le lecteur ferme le livre pleinement convaincu du caractère authentiquement chrétien du culte des reliques. D. G. B.

Archdale A. King. — Liturgies of the Primatial Sees. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XIV-656 p., 70/-

Le gros livre de M. K. sur les rites des ordres religieux a été reçu partout avec la plus grande faveur et nous sommes certain que ce volume aura le même sort. Les rites présentés ici sont ceux des Églises de Lyon, Braga, Milan et Tolède. Il faut bien le dire : ces rites, quelque intéressants qu'ils soient, sont terriblement métissés et on lira avec tristesse les remarques faites par l'A. à propos de la célébration du rite mozarabe à Tolède. A l'occasiou du congrès de musique sacrée à Paris en juillet 1957, une grand-messe mozarabe fut chantée et dirigée par les moines de Silos. De l'avis de tous ceux qui y purent assister, c'était une cérémonie d'une rare et impressionnante beauté. On relève avec satisfaction dans ces anciens rites (pour autant qu'ils soient encore anciens) de nombreux points de ressemblance avec les rites orientaux. Espérons qu'un jour les diacres milanais pourront s'habiller plus dignement qu'aujourd'hui avec ces affreuses dalmatiques et ces étoles encore plus disgracieuses. Le livre, pour tout son intérêt, n'est pas sans tares : nous relevons encore une fois les erreurs dans les textes latins et français : p. VII, lire : *grands* ; p. 6, lire probablement : *la perfectionna et la régularisa* ; p. 7, lire probablement : *summum coeli ;* p. 12, lire : *complurimis ;* p. 15, lire sans doute : *Illic cum,* etc. Quand saint Irénée fut-il déclaré docteur de l'Église (p. 3) ? D. G. B.

Liturghier. Bucarest, Éd. de l'Institut biblique et de mission orthodoxe, 1956 ; in-8, 464 p.

Les dernières éditions du *Liturghier* roumain orthodoxe datent de 1937 (assez novateur) et de 1950 (retour aux traditions antérieures ; cf. l'étude comparative du prof. Ene Branişte dans *Studii Teologice* 3 (1951), 563-580 et 7 (1955) 432 s.). La page finale de la nouvelle édition nous apprend que S. B. le patriarche Justinien et le professeur honoraire Petre Vintilescu ont pris soin de corriger et de compléter celle-ci en se basant sur les meilleurs *Litourgika* de l'Orthodoxie entière. Ainsi ils nous avertissent qu'ils ont corrigé les défauts des éditious précédentes, complété les indications des rubriques là partout où le silence des éditions antérieures donnait occasion à chaque célébrant de suivre ses propres idées ; on a également introduit de nombreuses améliorations dans le texte des prières tout en cherchant à conserver la compréhension claire et la beauté du parler roumain. Un

contrôle rapide nous a fait constater que l'on a tenu compte des remarques du prof. Branişte. D'autre part les rubriques sont devenues parfois assez longues. Il y aurait encore beaucoup de corrections à faire, p. ex. placer les prières (des prêtres) immédiatement avant leur ecphonèse respective, comme cela a été fait dans le *Hieratikon* de Rome, 1950.

D. I. D.

M. Wallenstein. — Some Unpublished Piyyuṭim from the Cairo Genizah, reconstructed, revocalized and translated with critical notes. Manchester, University Press, 1956 ; XIV-123 p., 14 facs., 21/-

Outre le document le Damas, dont l'actualité s'est renouvelée grâce aux découvertes de la mer Morte, la Genizah du Caire offrait encore du matériel intéressant, qui n'a attiré l'attention que de quelques spécialistes. C'est le cas des *piyyuṭīm*, hymuographie liturgique juive, qui s'est formée dans l'empire byzantin entre le Ve et le XIIIe siècle. Dans le présent ouvrage l'A. publie des fragments hymnographiques accompagnant la lecture de la Torah du dimanche *wayyiggaš* (*Gen.* 44, 18-47, 27) et du dimanche suivant *wayeḥī* (*Gen.* 47, 28-50, 26) d'après un fragment de la bodléienne, ensuite un court fragment se référant à la lecture de *Ex.* 10, 1-13, 16 du British Museum. Cette édition est faite avec le plus grand soin. Après une introduction générale sur les genres littéraires de cette hymnographie, sont étudiées minutieusement la vocalisation (en partie palestiuienne), la structure poétique propre. En plus du texte hébreu et de sa traduction, le fragment de la bodléienne est donné entièrement en fac-similé. Il ressort des acrostiches que leur compositeur est *Samuel Hašelīšī*, qui vécut à la fin du Xe et au début du XIe siècle. Enfin l'A. établit par la comparaison des particularités de langue et de style, que *Samuel Hašelīšī* est aussi l'auteur des *piyyuṭīm* publiés par Weiss (*Hazophe le-Ḥochmath Israel*, Budapest, 1929). Plusieurs index achèvent le volume. Le professeur P. Kahle soulignait en 1941, que si les fragments de la Genizah du Caire sont d'une valeur inégale, leur étude systématique amènerait cependant des conclusions importantes (*The Cairo Geniza*, Londres, 1947, p. 19). C'est bien dans ce sens que l'A. a dirigé son travail. D. A. T.

Jean Doresse. — Au pays de la Reine de Saba : l'Éthiopie antique et moderne. (Les Hauts Lieux de l'Histoire, 7). Paris, Guillot, 1956 ; in-4, 172 p., 140 ill., 7 cartes.

Pays aux confins de la légende et de l'histoire comme peu d'autres, l'Éthiopie attire historiens et curieux de tous les bords par son extrême originalité. Originalité de synthèse des influences sémitiques, égyptiennes et africaines, mais aussi créatrice. L'A. nous fait suivre pas à pas les épisodes de cette épopée selon l'objectif qu'il s'est posé : dégager la grandeur, le charme, le pittoresque. A l'érudition préalable, il a pu joindre la connaissauce directe des lieux et les joies de découvertes personnelles, fruits de missions scientifiques. Ainsi dans chaque chapitre il est fait un judicieux départ entre les degrés de certitude que nous apportent la chronique et les monuments. Les centres successifs politiques, culturels et religieux défilent tour à tour, évoquant au mieux l'ambiance contemporaine à l'aide

des témoignages directs. Comme les autres volumes de cette collection, cet ouvrage se signale par l'abondance des illustrations et la perfection technique de l'édition. A côté de fac-similés pris aux manuscrits, l'A. communique son importante documentation photographique personnelle, de sites, de monuments, d'objets, d'icones, de types folkloriques et de cérémonies. Chaque illustration est accompagnée d'un commentaire détaillé qui en précise la portée. Après les cartes des premiers voyageurs européens, des cartes nouvelles, établies par l'A., font le point. Par son texte et sa présentation cet ouvrage s'adresse à tous, par sa valeur documentaire il ne déplaira pas aux spécialistes, par son enthousiasme il n'offensera pas les patriotes. D. M. F.

S. J. P. van Dijk et J. Hazelden Walker. — The Myth of the Aumbry. Notes on medieval reservation practice and eucharistic devotion with special reference to the findings of Dom Gregory Dix. Londres, Burns et Oates, 1957 ; in-8, 100 p., 10/6.

Le sous-titre dit la plupart de ce qu'on doit dire de ce livre. Ajoutons-y que le R. P. v. D., connaisseur exceptionnellement qualifié en matière de liturgie latine médiévale, présente sommairement une série de faits qui semblent devoir démolir les élucubrations séduisantes de dom Gregory Dix sur la réservation et la dévotion eucharistiques au moyen âge. Les AA. s'indignent de ce que la *Detection of Aumbries* (Armoire eucharistique) de Dix ait connu quatre éditions sans que quelqu'un ne s'émeuve ou ne se donne la peine de vérifier ses dires. Dans cette réplique incisive ils ont montré sommairement, mais magistralement, que Dix était plus brillant qu'exact. Ce petit volume n'a fait que gratter la surface. On espère qu'il se trouvera quelqu'un pour examiner la question à fond. Un point : la pl. 4 qui montre saint Étienne portant ce que les AA. appellent une tour eucharistique nous intéresse. La miniature est occidentale mais d'inspiration orientale. Or, aujourd'hui encore les diacres des grands monastères athonites portent des objets en forme d'église byzantine avec de nombreuses coupoles qu'ils tiennent à travers un châle de soie à la main gauche, exactement comme dans notre image et dans la représentation normale des diacres dans l'iconographie. Nous aimerions beaucoup savoir quel est cet objet, ce qu'il représente. Actuellement, cette « église » n'est pas portée à la liturgie eucharistique. D. G. B.

Michael A. Mathis. — Vigil Service for Septuagesima to Pentecost. Notre Dame, University Press, 1957 ; in-8, 191-448 + (53)-(133) p.

— **Vigil Service for the Sundays and Major Feasts after Pentecost.** Ibid., 336 + (66) p.

— **Commentary Supplement for Seventh to Twenty-fourth Sunday after Pentecost, 1957.** Ibid., 52 p.

— **Lauds and Vespers for the First Sunday of Advent.** Ibid, 16 p.

Irénikon a déjà publié une notice sur le premier volume de cette série (XXX (1957), p. 117). Les deux premiers cahiers que nous présentons aujourd'hui continnent et complètent la série pour l'année ecclésiastique tout entière. Les principes, l'exécution et la présentation sont les mêmes,

sauf que, à un moment donné, le commentaire a été relégué à un cahier spécial. Chaque vigile comporte trois nocturnes, composés chacun d'un psaume et de trois lectures (parfois assez longues) coupées de répons. Les lectures reprennent et complètent celles du bréviaire, les répons reproduisent les textes du bréviaire, tandis que les psaumes sont ceux du propre de la messe. Ce dernier principe a été appliqué avec une telle rigueur que nous trouvons parfois des nocturnes sans psaume. Nous croyons que c'est là une erreur : un nocturne doit comporter un psaume. Cet « office » peut être recommandé aux communautés qui n'ont pas l'office choral. La partie musicale appelle des réserves. Peut-on vraiment chanter des psaumes en anglais sur la mélodie de psalmodie grégorienne VIII G et tant d'autres ? D. G. B.

Martin Thornton. — Pastoral Theology : A Reorientation. Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, X-278 p., 25/-

Ce livre est tout à fait original ; il est du plus haut intérêt. L'A. cherche un plan, une forme, un dessin qui permettent d'organiser la vie chrétienne dans une paroisse pour la faire fructifier. Il les trouve dans une méditation sur l'idée du « Reste » dans Isaïe. Toute paroisse contient un petit groupe de fervents (les vrais Yahwistes), un cercle plus grand de pratiquants où la vie chrétienne n'est pas trop robuste, enfin une masse amorphe. Pour M. T. la seule manière d'agir ici est du centre vers la périphérie ; en d'autres termes, le curé doit s'occuper de très près de la formation ascétique (= la formation à la prière dans le triple cadre : office divin, eucharistie, prière privée) de son Reste, lui donnant la conscience de sa valeur vicaire de représentant de toute la population. Cela assuré, tout le reste : les œuvres, l'action du levain dans la pâte, s'ensuivra. Nous ne pouvons même pas suggérer toutes les bonnes choses dont ce livre est rempli. Chaque page fournit une phrase révélatrice. Peut-être faudrait-il faire quelques réserves de-ci de-là, mais quoi qu'il en soit, les leçons et les remarques précieuses abondent pour tous ceux qui doivent « diriger des âmes ». D. G. B.

Johannes Hofinger, S. J. — The Art of Teaching Christian Doctrine. The Good News and Its Proclamation. Notre Dame, University Press, 1957 ; in-8, X-278 p.

Dans le programme de l'école de Liturgie de l'université Notre-Dame, Ind., U. S. A., une place importante a été faite ces dernières années à la catéchèse chrétienne. Le R. P. H. publie ici un cours complet de formation catéchétique sous les rubriques suivantes : notre Tâche, la Structure de notre message, le Contexte essentiel de notre message, les Hérauts du Christ — leur personnalité et leur formation. Après avoir fait comprendre la dignité du rôle de catéchiste et souligné l'importance d'une bonne méthode, l'A. expose dans une troisième partie les plans d'un système complet de catéchisme pour jeunes enfants. Comme on pouvait s'y attendre, le livre propose une méthode kérygmatique et se réfère volontiers aux travaux du R. P. Jungmann en ce domaine. On relève avec sympathie l'insistance maintes fois répétée sur la Bible, la Liturgie et la littérature

patristique. L'A. recommande l'enseignement de la foi à travers la Bible et la Liturgie ; en parlant du rôle catéchétique du prêtre, il déplore que la prédication soit si peu nourrie de ces sources essentielles. Le livre est une contribution réelle à cette tâche gigantesque qu'affronte l'Église dans tous les pays. D. G. B.

Dr. J. F. Lescrauwaet, M. S. C. — De Liturgische Beweging onder de Nederlandse Hervormden in oecumenisch perspectief. Bussum, Paul Brand, 1957 ; in-8, 257 p.

Cette étnde historique est infiniment précieuse, tant par son sujet que par la façon dont le P. L. présente les choses. L'A. a su pénétrer jusqu'aux appartements les plus secrets de la mentalité cultuelle des calvinistes néerlandais, et de nombreux catholiques pénétreront, grâce à ses descriptions et analyses, avec plus de facilité dans ce domaine qui leur est si étranger. Le P. L. reste admirablement objectif, en sorte qu'on ne trouve nulle part de ces comparaisons superficielles et déplaisantes, qui ne contribuent jamais au caractère scientifique d'un ouvrage. Le premier chapitre décrit le culte protestant traditionnel en examinant le fidèle qui participe au culte, le type normal du culte, le culte de la Sainte Cène et l'aspect œcuménique, c'est-à-dire la place qu'occupe le culte protestant dans l'ensemble de la vie de tous les chrétiens. Ce chapitre se distingue par la finesse de l'observation psychologique et par la charité qu'y met l'A. Les six chapitres qui suivent contiennent l'histoire du renouveau liturgique proprement dit. Pour pouvoir expliquer la crise dont on se sentait menacé au début de ce siècle, l'A. commence par un aperçu des époques qui ont contribué à la déformation et à l'appauvrissement du culte, notamment celle qui suivit immédiatemet la Réforme même, et qui se résume en les prescriptions du Synode de Dordrecht, celle des puritains et des piétistes et pour finir celle des « opinions » *(richtingen)*. La liturgie étant le reflet de la doctrine de l'Église, on comprendra que l'individualisme, l'intérieurisme exagéré, etc., sont devenus les normes du culte avec les résultats néfastes qui ont fini par inquiéter les hommes d'Église. C'est alors que commence, à la fin du XIXe siècle, la période des essais (chap. III). On retrouve les noms familiers de Gerretsen, Creutzberg, etc. L'approfondissement théologique (chap. IV) ne tarde pas à s'imposer, et l'A. traite avec une grande lucidité de tous les mouvements, cercles d'études et tendances qu'on a connus en Hollande, en particulier entre 1930 et 1945. Un paragraphe spécial est consacré à l'aspect œcuménique, considéré sous l'angle des contacts interconfessionnels. Le chap. V décrit les controverses d'après-guerre, surtout menées par Noordmans (traditionaliste) et van der Leeuw (progressiste), tandis que le chap. VI conclut par une description de la situation actuelle, qui porte toutes les caractéristiques d'un compromis, sous la direction officielle du Synode général. Une dizaine de pages de conclusions, huit appendices et une bibliographie closent l'ouvrage. Une fois de plus apparaît clairement l'importance de la liturgie pour l'Union des Églises, parce qu'elle nous oblige à tourner les yeux vers la doctrine. Constatons aussi qu'on simplifie en accusant les liturgistes protestants de leurs tendances romanisantes, parce que très souvent — on l'a vu — les intérêts se dirigent vers l'Église anglicane. Cet ouvrage mérite d'être recom-

mandé à tous ceux qui sont en contact avec des protestants, pour pouvoir mieux comprendre et apprécier leur vie cultuelle. D. P. B.

Panagiotis I. Panagiotakos. — *Σύστημα τοῦ 'Εκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν 'Ελλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ. Τ. Δ', Τὸ Δίκαιον τῶν Μοναχῶν.* Athènes, Myrtidis, 1957 ; in-4, 768 p.

Quoique le IVe d'après le numéro d'ordre, ce tome est le premier à paraître. Il est remarquable. En le parcourant rapidement, voici certains points que nous avons notés, surtout dans la première partie doctrinale. L'A. entend maintenir sans compromission l'enseignement canonique le plus authentique. Voici quelques exemples : Un évêque ne doit pas se faire moine (p. 47-48), mais s'il embrasse l'état mouastique, son action, bien qu'illicite, est valide, et du coup l'évêque devient inapte à accomplir tout acte non seulement épiscopal, mais même sacerdotal. L'habit (état) monastique est un (p. 89 suiv.) : Les *ρασοφόροι* sont des moines qui contractent les mêmes obligations *canoniques* que les mégaloschèmes (p. 96 suiv.). L'état monastique ne confère pas de caractère sacramentel comme le baptême, la confirmation, l'ordre, mais apparaît *de facto* exactement comme ces sacrements sous ce rapport. On connaît cette doctrine très ferme de l'A. Il l'expose ici longuement. Toute profession monastique accomplie ailleurs que dans le monastère de probation est nulle (p. 51). Cette règle est-elle de fait observée, et notamment dans le cas de ceux qu'on appelle parfois « archimandrites des villes » ? Lorsqu'il traite des vœux (p. 105 suiv.) l'A. donne la première place à celui de *stabilitas loci* qu'il appelle « la partie principale et intégrante dans la notion de moine ». Seul Dieu pourrait dispenser des vœux monastiques. On sait, en effet, que l'Orthodoxie est restée complètement étrangère au développement tardif qui s'est accompli en Occident en cette matière. Une disposition curieuse permet à l'un des époux d'embrasser la vie monastique même sans le consentement du conjoint. Ce dernier cependant peut intenter un procès en divorce même pendant le noviciat. De toute façou, si la profession monastique est émise, le mariage est dissout automatiquement et le conjoint est libre de se remarier (p. 58). Voici un point que nous n'avons pas bien saisi : sous certaines conditions un moine peut être expulsé de son monastère (comme dans la législation latine aussi — can. 646 suiv.), mais d'après le Dr. P. qui y insiste beaucoup (p. 115 suiv.), jamais il n'est autorisé à déposer l'habit monastique (le droit latin exige, dans ce cas, qu'il le fasse — can. 653, 668, etc.). D'autre part le droit grec ne connaîtrait pas de moine qui n'appartienne pas à un monastère, et il l'obligerait à retourner dans sa communauté. Or, dans notre hypothèse, l'expulsé en a été rayé du catalogue. Que peut faire ce malheureux ? Etre un scandale pour tous les chrétiens pendant toute sa vie ? Etre continuellement chassé d'un diocèse à l'autre ? (En effet, l'évêque qui ne le chasserait pas s'expose lui aussi à des sanctions). Peut-être n'avons-nous pas compris, mais telles sont nos apories devaut cette législation. — C'est dans la jurisprudence développée au sujet du vœu de pauvreté, au sujet de la propriété et des héritages des moines que le lecteur occidental trouvera les différences les plus notables d'avec la doctrine canonique latine. Nous aurions voulu, pour notre part, voir traiter un peu en détail la situation actuelle de ces clercs non mariés, tous techni-

quement moines mais qui n'ont certes jamais eu la moindre intention de se lier par des vœux d'obéissance, de pauvreté et de stabilité. Quelle est au juste leur situation ? — La deuxième partie du livre traite de *l'Organisation de la vie monastique* (notion de « monastère », fondation, espèces, vie érémitique, l'administration des monastères, l'appareil judiciaire). La troisième enfin étudie dans l'histoire et dans le présent l'administration économique des monastères. En conclusion, nous avons ici un livre unique : 1° en raison de l'exposé de la matière. Le grec savant de l'A. pourra être facilement compris de tout lecteur occidental ; il n'y a que le Dr. P. pour posséder pareille maîtrise de la question ; 2° en raison de l'abondance des sources et de la Littérature mentionnée ; 3° parce que, de fait, aucun autre ouvrage n'a jamais embrassé ainsi toutes les incidences canoniques du monachisme. Nous remercions l'A. et nous espérons que les tt. I à III de son monumental ouvrage puissent paraître rapidement.

D. G. BAINBRIDGE.

The Oxford Dictionary of the Christian Church, Edited by F. L. CROSS. Londres, Oxford University Press, 1957 ; in-8, 1492 p., 70/-

Le Dr. F. L. Cross d'Oxford vient une fois de plus de contribuer sur le plan de la science à favoriser un rapprochement entre les chrétiens, en les aidant à se mieux connaître. Dans le meilleur esprit oxonien, il a assumé la charge de diriger et d'assurer la publication d'un dictionnaire embrassant les aspects principaux du christianisme. Cet *opus magnum* n'embrasse pas moins de 6000 articles d'étendue variée concernant l'exégèse, la patristique, la liturgie, les doctrines confessionnelles, la vie chrétienne, etc., et inclut un nombre impressionnant de notices biographiques où figurent de nombreux *scholars* souvent chrétiens accomplis. La plupart de ces articles sont suivis d'une bibliographie substantielle et même commode. — Le nombre des collaborateurs du dictionnaire approche de la centaine : ils n'ont pas signé mais les devinettes ne sont pas impossibles. L'« éditeur » revendique pour son entreprise l'objectivité dans la présentation des faits : il serait téméraire de la lui dénier. Il a cherché également à être pratique et utile au plus grand nombre. La nuance générale est assez conservatrice et assez anglo-catholique. L'usager catholique ne manquera pas d'être frappé de la part considérable accordée au catholicisme romain, comme également de la scupuleuse exactitude dans la présentation des faits et des doctrines sur ce sujet. D'une manière générale on peut dire que les articles bibliques et surtout dogmatiques et patristiques sont excellemment au point mais que, peut-être, certaines contributions sur la liturgie ou l'hagiographie eussent pu quelque peu gagner dans le texte sous le rapport de la précision ou de la critique. Pour les dates il arrive qu'il y ait divergence à propos des mêmes ouvrages dans les bibliographies et nous avons remarqué quelques menues bavures dans les textes en français. La possession de ce monument épargnera souvent bien des recherches et des faux pas. Sur le Continent on appréciera beaucoup, entre bien d'autres apports, une documentation abondante et de première valeur sur les hommes et les choses d'Angleterre dans le domaine religieux. Le sigle officiel de l'ouvrage est « O. D. C. C. ».

D. H. M.

La vocación misionera. Burgos, Instituto Español para Misiones extranjeras, 1957 ; in-4, XIII-539 p.

Ce copieux volume contient un ensemble de données sur la vocation missionnaire qui sont le fruit d'enquêtes et de discussions aux Semaines de missiologie espagnoles de 1955 et 1956 ; soit cent vingt-six enquêtes et deux mille cinq cents réponses ; ces réponses et propositions proviennent de tout un monde et du monde entier ; elles envisagent tous les aspects de la vocation missionnaire. Les éditeurs, en rappelant sur la couverture de ce volume la mémoire du R. P. José Zameza, S. J., grand missiologue qui participa activement aux Semaines de missiologie de 1947 à 1956, disent que dans ses écrits on aurait de quoi former une « École espagnole de missiologie » pour la distinguer de ce que l'on appelle l'École allemande, belge, française, etc. Nous signalons ceci aux missiologues ; ils découvriront peut-être dans ce volume cette distinction entre écoles de missiologie. D. Th. Bt.

Gabriel Le Bras. — Études de Sociologie religieuse. (Bibliothèque de Sociologie contemporaine). T. I : Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises ; T. II : De la morphologie à la typologie. Paris, Presses universitaires de France, 1956 ; in-8, XX-820 p.

Ces Études reproduisent les articles du professeur Le Bras, déjà publiés dans diverses revues. A côté d'articles de programme et de méthode figurent pas mal de monographies et d'enquêtes. Le premier volume dresse — et s'efforce d'expliquer — la carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Signalons en passant la modération du jugement sur le jansénisme (p. 351), dont on reconnaît qu'il fut, en certains domaines, bienfaisant. L'influence néfaste de l'affadissement de la piété et de l'art religieux sur la baisse de la pratique masculine est relevée à bon escient (p. 369). La seconde partie des « Études » étend l'enquête sociologique des campagnes aux villes, de là à tout le catholicisme et même aux autres religions. Mais plus les recherches s'étendent, moins on peut conclure, et à l'échelon supérieur (sociologie des religions en général) il ne peut guère s'agir que de dresser un état de la question. Le programme établi est néanmoins enchanteur et l'autorité du prof. Le Bras nous fait espérer qu'il se réalisera un jour. — On admirera l'ampleur étonnante de l'information réunie dans cet ouvrage magistral, et on ne regrettera que l'absence de tables qui en eussent rendu la consultation plus aisée. D. L. P.

Marcel Reding. — Der politische Atheismus. Graz, Styria, 1957 ; in-8, 361 p.

Ce livre rencontrera probablement plus de sympathie que de véritables adhésions. Sa thèse fondamentale — l'athéisme du marxisme ne lui serait pas essentiel mais aurait seulement un caractère politique — semble trop manifestement basée sur une abstraction. Bon connaisseur de la pensée de Marx, l'A. montre comment Marx a tiré parti de la critique de la religion du XIXe siècle, lorsque aux yeux de beaucoup, la société chrétienne paraissait inféodée au capitalisme. Marx semble en plus avoir identifié la religion avec la philosophie idéaliste de Hegel. La religion ainsi comprise ne peut

qu'empêcher la masse de travailler à améliorer ses conditions de vie, et est donc à considérer comme foncièrement antisociale. La religion, ainsi que le droit et la morale, ne comptera plus que comme une simple superstructure idéologique de certaines conditions sociales et économiques particulières, appelée à changer et même à disparaître avec la transformation de la base matérielle. Le professeur Reding n'a nullement l'intention de faire croire que le mouvement athée contemporaiu, comme fait historique, pourrait être vaincu par des exposés et des discussions théoriques de ce genre, en montrant comment Marx s'est trompé sur la réalité de la religion. Il a simplement voulu montrer que le matérialisme de M. n'est pas essentiellement et inévitablement athée. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, nous semble-t-il, est que, de fait, la doctrine marxiste aurait pu être autre et moins unilatéralement négative du point de vue qui nous intéresse, si Marx avait pu connaître la religion, la vie chrétienne surtout, sous une lumière plus belle et plus vraie (supposé qu'il a été dans l'impossibilité de la connaître ainsi — Dieu seul peut en juger). Mais on ne pourra pas ne pas tenir compte qu'il a, *de facto*, développé sa doctrine en dehors de toute religion, c'est-à-dire en dehors de toute notion de transcendance. Et cela a produit un système tout simplement athée, où, comme tel, sans le renverser de fond en comble, la notion de Dieu ne se laisse plus introduire. Dans la presse et dans d'autres publications soviétiques récentes, on a souligné avec une nouvelle insistance que l'athéisme est un élément tout à fait essentiel à la doctrine marxiste et on n'a pas de difficulté à appuyer cette assertion par des textes. On met en garde — et non sans ironie — le public contre ceux qui, par des tentatives de rapprochement, ébranlent la base sur laquelle repose nécessairement l'édifice communiste. Or, un des premiers visés — il est expressément nommé — est le professeur Marcel Reding lui-même (cfr *Chronique* 1957, p. 72). Cette inquiétude est intéressante et l'A. peut s'en féliciter. A d'autres « marxistes » son livre aura cette autre utilité de faire saisir le phénomène indépendant du fait religieux, du sacré. Mais, pour le grand nombre, sa thèse sur le marxisme proprement dit nous paraît constituer un piège, une équivoque. La chose est trop importante pour ne pas être signalée.

D. T. S.

Auguste Lemaitre. — Foi et Vérité, dogmatique protestante. Genève, Labor et Fides, 1954 ; in-8, 540 p.

Ce livre témoigne à chaque page que le libéralisme protestant n'est pas mort, mais il est consolant d'apprendre que l'A. n'a voulu présenter que ses opinions personnelles. Il soutient (p. 460) que toute définition dogmatique est essentiellement individuelle et que personne ne peut être obligé de l'accepter. L'introduction révèle d'emblée la position d'indépendance du professeur genevois vis-à-vis des Réformateurs. Il avoue qu'il les admire mais qu'il se sent pris d'étonnement quand il voit leur timidité. En d'autres termes : Calvin et Luther n'ont pas été assez radicaux et ils n'ont pas osé rompre définitivement avec la tradition. Mais l'A. trouve pour ce défaut une compensation psychologique chez les Réformateurs (p. 61). Les sept parties dont l'ouvrage est composé sont en effet imprégnées d'un esprit de rupture avec tout ce qui est traditionnel. Voici les titres de ces parties :

I. La Doctrine de Dieu ; II. L'Action de Dieu daus la Nature ; III. L'Action de Dieu dans l'homme ; IV. Jésus-Christ ; V. Le Salut et la Vie chrétienne ; VI. La Doctrine de l'Église ; VII. L'Espérance chrétienne. L'A. se déclare un défenseur de la théologie de l'expérience, dont on connaît les faiblesses. La doctrine de la sainte Trinité par exemple porte indéniablement les traces de cette façon de penser. M. L. n'a que cinq pages sur 540 à remplir quand il traite de ce mystère central de la foi chrétienne et en effet, que peut-on en dire quand il ne s'agit que d'un héritage gnostique (p. 335) et d'une doctrine qui ne correspond à aucune expérience spécifique (p. 337) ? L'A. ne donne pas au dogme la place qui lui convient, parce qu'il considère le consensus dogmatique que cherchent à réaliser les œcuménistes, comme nne chimère et une chose inutile (p. 461). On trouve de belles pages dans ce livre, les fruits d'une foi vivante et personnelle. Mais une question s'impose : une dogmatique n'a-t-elle vraiment pas plus à dire sur les vérités dont cette foi découle et dont elle vit ? D. P. B.

Béla Menczer. — Catholic Political Thought : 1789-1848. Londres, Burns et Oates, 1952 ; in-8, VIII-205 p., 18 /-

L'A. veut mettre entre les mains des lecteurs d'Angleterre des textes d'auteurs du continent qui montrent qu'il y a eu une école catholique de pensée politique. Ce sont des textes choisis — précédés d'une notice biographique et accompagnés de notes — des auteurs suivants : J. de Maistre, de Bonald, Chateaubriand, Balzac, Fr. von Schlegel, Metternich, Donoso Cortès, Balmès et Louis Veuillot. Nombre de ces textes, lus aujourd'hui, sont comme prophétiques et définissent, souvent mieux qu'on ne l'a fait depuis, ces entités et ces réalités pour lesquelles on se bat maintenant : Démocratie, Liberté, etc. Les lecteurs d'expression française y trouveront un excellent « condensé » qu'introduisent des pages d'histoire de la doctrine politique couvrant vingt siècles. D. Th. Bt.

I. J. Kratschkowski. — Die russische Arabistik. Umrisse ihrer Entwicklung, übersetzt und bearbeitet von Otto Mehlitz. Leipzig, Harrassowitz, 1957 ; in-8, VIII-303 p.

J. Fück. — Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts. Leipzig, Harrassowitz, 1955 ; in-8, VIII-335 p.

L'ouvrage de I. J. Kratschkowski (décédé en 1951) publié déjà en russe en 1950 a inauguré un nouveau genre, l'histoire des études arabes. L'A. commence par décrire les débuts des connaissances arabes en Russie au XIIe siècle. Ce chapitre n'est pas très fourni. Jusqu'au XVIIe siècle la Russie ne s'est pas créé uue science arabistique propre : le premier élan devait venir de Pierre le Grand. C'est cependant au XIXe siècle que cette science va s'installer et s'organiser solidement dans l'école de St-Pétersbourg *(sic !)*. K. nous en fait l'histoire détaillée. La période soviétique elle aussi est racontée longuement, et quelquefois d'une façon un peu personnelle se rapprochant du genre des mémoires. On y voit l'effort de l'A. pour conserver à l'arabistique russe son caractère de science au sens classique du mot. Le professeur Smirnov cependant, peu d'anuées après, a repris le même thème en partant d'une conception marxiste de la science.

Dans l'étude de J. F. au contraire, c'est la partie ancienne, allant de Pierre le Vénérable (1093-1157) à Sylvestre de Sacy, qui est la plus développée et la mieux soignée. Elle n'est en fait que la reproduction d'une étude déjà publiée en 1944 (*R. Hartmann et H. Scheel, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*), mais elle a l'avantage de couvrir les études arabes dans l'Europe entière, de montrer leurs progrès en rapport avec les relations entre l'Europe et l'Islam, d'être si soigneusement faite, qu'elle restera sans doute pendant longtemps comme un manuel classique en la matière. Dès lors on se réjouit de la voir reparaître doublée de l'histoire de cette science jusqu'en 1914. Outre les données historiques l'ouvrage se présente comme une introduction agréable aux étudiants qui s'orientent vers les études arabes et montre d'une façon vivante où en sont ces études. D. A. T.

Frederick Bodmer. — Die Sprachen der Welt. Geschichte, Grammatik, Wortschatz in vergleichender Darstellung. Cologne-Berlin, Liepenheuer et Witsch, 1955 ; in-12, 754 p.

Cet ouvrage est une traduction de l'anglais et provient, semble-t-il, de ce groupe de linguistes anglais dont plusieurs livres ont été recensés ici même. Tous se caractérisent par une connaissance encyclopédique d'un nombre impressionnant de laugues et c'est cette connaissance que l'A. voudrait communiquer au non-initié (dans le présent ouvrage la préoccupation « démocratique » est très à l'avant-plan). Plus immédiatement ce livre-ci veut encourager tout le monde à apprendre des langues et s'efforce de lui faciliter la tâche en montrant clairement les parentés linguistiques. Malgré le titre il ne s'occupe que des deux groupes germanique et roman, tous les autres étant relégués dans le chapitre : *Maladies du langage.* L'A. esquisse d'abord l'histoire de l'évolution des langues, fait ensuite le tour de l'héritage européen, expose le problème d'une langue mondiale et termine par un musée linguistique *(sic)* de pas moins de 191 pages où s'alignent inexorablement sur cinq colonnes des listes de mots qui suffiraient à décourager les plus ardents avant même de commencer. Les erreurs sont sans doute bien rares, mais il y en a, p. ex., à la p. 71 comme exemple de l'emploi en néerlandais de voyelles doubles pour signaler la longueur, on trouve *lopen.* Les néerlandisants goûteront tout le sel de cette délicieuse inconséquence qu'il faudrait trop de place pour expliquer aux autres. On s'étonne de lire (p. 102) que « la porte de cette vieille maison-là » se dit en latin *porta illae* (sic) *domus veteris.* Les slavisants seront tout aussi étonnés d'apprendre (p. 428) qu'il existe en russe une paire de verbes *djelat-djelivat* et que « comparées aux irrégularités (lesquelles ?) de l'adjectif russe, celles de l'adjectif latin sont comme inexistantes ». D. G. B.

HISTOIRE

Michel Join-Lambert. — Jérusalem israélite, chrétienne, musulmane. (Coll. « Les Hauts Lieux de l'Histoire », 8). Paris, Guillot, 1957 ; in-4, 175 p., 149 photographies, 10 plans et 1 carte.

Ce magnifique volume présente une collection extrêmement intéressante

de documents photographiques de très grand intérêt et parfaitement reproduits. Ces images sont pour les yeux un plaisir sans cesse renouvelé. Sites et monuments peuvent être ainsi contemplés en détail et sous leurs aspects les plus séduisants et aussi les plus vrais. Ces vues commentent toute une histoire de cette Ville Sainte qui est comme au cœur des trois grandes religions monothéistes de l'Univers. Ce texte est généralement basé sur les données les plus certaines des sciences archéologiques et historiques les plus récentes. Exprimons toutefois un regret : la Jérusalem chrétienne est partagée entre tous les rites chrétiens, or, à la lecture de ces pages, on ne peut se faire aucune idée des nombreux problèmes que pose chaque jour cette cohabitation qui ne fut pas toujours pacifique. On pourrait en retirer l'impression que la forme latine du christianisme est la seule qui compte et lui attribuer tous les vestiges chrétiens ancieus. Il faudrait pourtant que les catholiques aient assez de largeur de vue pour admettre qu'ils ne sont pas les premiers ni les seuls possesseurs des sauctuaires que vénèrent tous les chrétiens. C'est à peine s'il est question des Orthodoxes et des autres chrétiens séparés qui y sont tout aussi attachés. C'est en effet à Jérusalem que se pose le plus tragiquement à la conscience chrétienne le douloureux problème de la déchirure de la chrétienté, et il eût été bon de le signaler. H. E. M.

Ioannes de Torquemada, O. P. — Oratio Synodalis de Primatu. (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B, Vol. IV, fasc. II). Edidit Emmanuel Candal, S. I. Rome, Institut Pontifical Oriental, 1954 ; in-4, LXXXIII-114 p.

Andreas de Santacroce. — Acta Latina Concilii Florentini. Même coll. vol. VI. Edidit Georgius Hofmann, S. I. Ibid. 1955 ; LIII-288 p.

Le *Discours synodal* déjà plusieurs fois édité valut à son auteur le titre de « Défenseur de la foi » au concile de Florence et la dignité cardinalice. Il fut dirigé principalement contre le décret du concile de Constance — répété ensuite à Bâle — sur la suprématie du concile. Le Maître du Sacré Palais le tint sur ordre d'Eugène IV. Ce fut comme le couronnement de ses efforts précédents dans la défense de la primauté papale. C'est le cardinal Cesarini encore conciliariste qui prend le rôle d'*arguens*. L'éditeur avait déjà publié l'*Apparatus* de Torquemada dans la même collection (cfr *Irén.* 23 (1950) 120 s.).

La première partie des *Actes latins* de Santacroce fut publiée par U. Mannucci dans *Bessarione* 30 (1914), la deuxième et la troisième partie par Giustiniani en 1638. Le titre n'est pas de l'A., mais de l'éditeur et correspond bien au contenu et à l'intention de l'auteur. Celui-ci a corrigé lui-même le ms. Vatic. lat. 4119 qui a servi de base à l'édition présente. Fidèles à leur méthode, les éditeurs exposent chacun dans une lougue introduction ce qu'il y a à dire des manuscrits, de la disposition de l'œuvre publiée, ce qu'elle apporte à l'histoire du concile de Florence ou à l'histoire doctrinale. Toutes les citations ont été repérées ou vérifiées. Des *Indices* complets — ceux du Vol. VI sont dus au R. P. Gill — closent l'édition. Le vol. VI fut aussi le dernier publié du vivant du vénéré P. Hofmann, la cheville ouvrière de toute la collection. D. I. D.

E. Préclin et E. Jarry. — Les Luttes politiques et doctrinales aux XVIIe et XVIIIe siècles. (Histoire de l'Église de Fliche et Martin, t. XIX). Paris, Bloud et Gay, 1955-1956 ; 2 vol. in-8, 848 p.

Lorsque M. Préclin mourait il y a trois ans, il était à la fin de sa carrière. Son œuvre, dont la plus grande partie a été reprise dans ces deux volumes, n'avait été achevée par lui qu'à grand-peine, et il fallut à celui qui dut apposer son nom à côté du sien une patience énorme pour redonner à l'ensemble de sa rédaction une présentation recevable. M. Jarry y a-t-il réussi, et sa patience ne s'est-elle pas trouvée quelque fois à bout ? Nous n'oserions pas le nier. — Les recensions de ces deux volumes ne sont pas toutes élogieuses, et plusieurs en sont à regretter que cette partie de l'*Histoire de l'Église*, qui va du traité de Westphalie à la Révolution française, n'ait pas été traitée avec plus de maîtrise et de soin. — Les AA. ont cru commode d'ouvrir leur étude par une sorte de *Liber Pontificalis* de 50 pages allant d'Innocent X jusqu'à Pie VII exclusivement. C'est mieux qu'une simple nomenclature des papes à la fin du volume, mais n'est-ce pas un peu fausser les perspectives et laisser croire au lecteur que toute l'histoire va dépendre de la personne des papes ? Ceci n'est qu'un détail. Ces volumes contiennent les chapitres concernant diverses périodes mouvementées, dont on ressent encore les effets aujourd'hui quelquefois et qu'il n'est pas toujours facile de traiter : Gallicanisme, Jausénisme, suppression de la Compagnie de Jésus, Mouvement missiounaire, siècle de l'incrédulité, etc. L'abondance de la littérature rendait les ensembles difficiles à établir. Il n'en reste pas moins que l'on trouvera ici les renseignements les plus utiles sur toute cette période de l'histoire. La fameuse question des rites chinois nous a paru être traitée ici pour la première fois dans tout son ensemble. — Les volumes précédents de Fliche et Martin avaient déjà encouru des critiques. Celui de M. Aubert sur Pie IX et le t. XV, « L'Église et la Renaissance » de MM. Aubenas et Ricard avait donné pleine satisfaction, et nous souhaitons que ceux à paraître bientôt reprennent cette tradition de bonne tenue digne de louange.

D. O. R.

P. Johannes Chrysostomus. — Die « Pomorskie Otvety » als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII. Jahrhunderts. Rome, Institut Oriental, 1957 ; in-8, XVIII-212 p.

D. J. Chr. nous donne ici une très intéressante étude sur un document capital du mouvement vieux-croyant sans-prêtre. Ces vieux-croyants avaient constitué au début du XVIIIe s. un centre important de vie religieuse et de ralliement. C'était un couvent situé sur la rivière Vyg tout au Nord du pays. Andrej Denisov (prince Myšeckij), supérieur de la communauté, est généralement tenu pour l'auteur de ces *Réponses de la Province maritime*. L'historien des rites orthodoxes y trouvera maints détails précieux sur les anciens usages, et l'étudiant de l'Orthodoxie moderne ne peut à aucun prix oublier la force extraordinaire de ce courant d'archaïsme qui de temps en temps déborde et crée des schismes à côté de l'Orthodoxie officielle. De tels mouvements existent de nos jours en Roumanie, en Grèce, en Amérique. Et même les idées qui s'expriment dans

Pravoslavnaja Rusj n'y ont-elles pas, au fond, leur origine ? Chaque quinzaine on ferme cette publication avec le soupçon que ses rédacteurs doutent très fort qu'il existe encore une véritable Orthodoxie ailleurs que dans leur juridiction, ce qui est bien une note caractéristique des vieux-croyants, note que l'A. de notre livre a bien mise en évidence. Le livre n'est pas sans reproche : il est négligemment rédigé, contient un nombre invraisemblable de fautes d'impression, ne suit pas ses propres règles pour la transcription des mots russes et slavons, manque d'ordre dans ses citations. P. 169, l'exemple tiré de l'anaphore de saint Basile ne prouve rien, car l'incise « preloživ Duchom Tvoim Svjatym » ne devrait pas y figurer. C'est une importation inintelligente de l'anaphore de saint Jean Chrysostome. En dehors de la Russie tout le monde le sait, et d'ailleurs il n'y a pas moyen d'attacher grammaticalement cette incise au texte de saint Basile. Le livre est intéressant et utile mais pas très bien fait. D. G. B.

Joachim Tetzner. — H. W. Ludolf und Russland. (Deutsche Akademie der Wissenschaften, Instit. f. Slawistik, 6). Berlin, Akademie-Verlag, 1955 ; in-8, 152 p., DM 10.

L'A. nous donne la biographie de ce savant et idéologue de l'Unité, et nous décrit ses travaux à Erfurt, à Londres, à Paris et enfin à Moscou où il arrive en 1693. Il nous donne aussi maint détail intéressant sur les rencontres de L. avec Leibniz, son entrevue avec le patriarche Adrien de Russie et l'archimandrite Chrysanthe, neveu du patriarche de Jérusalem. Ludolf s'était beaucoup intéressé aux Églises de Roumanie, d'Arménie et de Géorgie et avait fait un voyage au Caucase. Ses essais de rapprochement avec l'Église orientale échouèrent, en partie grâce à l'intransigeance du patriarche Dosithée. L'A. nous donne également quelques détails sur la grammaire russe de Ludolf qui était, sous certains rapports, meilleure que celle de Smotrickij et peut être comparée à celle de Lomonosov. Elle fut publiée en 1696 à Oxford. Le livre de M. Tetzner est une contribution utile pour l'étude des relations entre l'Orient et l'Occident chrétiens à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle. P. K.

The Fasti of the United Free Church of Scotland, 1900-1929. Edited by John A. LAMB. Édimbourg, Oliver et Boyd, 1956 ; in-4, 640 p., £ 4/4/-

Ce volume donne une notice biographique pour tous les miuistres ordonés (et certains missionnaires ordonnés) appartenant à la *United Free Church of Scotland* — une fraction dissidente du presbytérianisme écossais — de 1900 à 1929. Les ministres sont groupés chronologiquement dans la communauté qu'ils ont desservie et les communautés (qui bénéficient aussi d'une brève notice) sont distribuées selon l'ordre alphabétique dans le cadre de leur *presbytery*. En fin de volume figure la liste des *moderators*, *clerks* et secrétaires de l'Assemblée Générale, puis le personnel des collèges théologiques, enfin les aumôniers militaires. Un index des communautés et des ministres termine le tout. Nous faisons des vœux pour l'exactitude des renseignements donnés dans cette monumentale publication.

D. H. M.

Anna Maria Crinò. — Il Popish Plot nelle relazioni inedite dei Residenti granducali alla Corte di Londra (1678-1681). Fonti della storia d'Inghilterra nell'Archivio di Stato di Firenze. (Coll. « Temi e Testi », 3). Rome, Ed. di Storia e Letteratura, 1954 ; in-8, 304 p.

Le *Popish Plot* est cette affaire mystérieuse et en majeure partie fabriquée de toutes pièces, avec laquelle sont liés les noms de l'odieux informateur Titus Oates et Ashley Cooper. Ce complot domine la scène politique d'Angleterre vers la fin du règne de Charles II. Son but est l'élimination de l'élément catholique dans la vie de la nation et surtout l'exclusion du duc d'York, catholique, du droit de succession au trône après le roi son frère. L'A. nous donne une description de cette affaire telle qu'elle apparaissait à deux agents successifs du grand-duc de Toscane à Londres. Les dépêches de ces représentants sont connues depuis longtemps, mais elles n'ont jamais été ni employées par les historiens de l'époque ni publiées. Ce volume semble être le premier à en fournir une étude. Livre curieux, il n'est pas divisé en chapitres ; il contient bien une Table analytique mais où ne figure pas une seule référence paginale, en sorte qu'il est impossible de rien trouver. Cette disposition bizarre est, craignons-nous, fatale au succès du livre ; personne ne pourra le consulter si ce n'est à l'aide de la très sommaire Table des noms propres. Signalons une liste précieuse de livres, brochures et pamphlets en anglais édités pendant la période et déposés dans l'Archive d'État à Florence. D. G. B.

J. C. Dickinson. — The Shrine of Our Lady of Walsingham. Cambridge, University Press, 1956 ; in-12, XIII-149 p., 9 pl., 18 sh.

Le pèlerinage de Walsingham attire les anglicans comme les catholiques. L'A. fait d'abord l'histoire de ce pèlerinage, des origines jusqu'à nos jours ; ensuite, il examine, en archéologue consciencieux, les ruines du Prieuré et les documents et objets, pour essayer de restaurer une image de Walsingham dans sa plus belle époque. On sait que les catholiques ont, à deux kilomètres du sanctuaire anglican, une chapelle de la même époque, la *Slipper Chapel* (voir appendix IV). Formons le vœu que « the Holy Land of Walsingham » soit une source de grâces pour l'Église en Angleterre.
D. Th. Bt

C. R. Cheney. — From Becket to Langton. English Church Government 1170-1213. Manchester, University Press, 1956 ; in-8, X-212 p.

L'archevêque Langton monta sur le siège de Cantorbéry en 1213 ; il suivit les traces de saint Thomas dans sa résistance aux prétentions royales ; comme son prédécesseur il vécut six ans en exil. Aussi, nombre d'historiens se sont demandé ce qui s'est passé dans la période intermédiaire, qui puisse expliquer cette similitude de situations. Ordinairement, ces historiens n'ont considéré que l'aspect politique de la question ; M. Cheney analyse le côté ecclésiastique. Placé devant un choix — entre l'obéissance au Pape ou au Roi — le clergé anglais, au XIIe siècle, a été tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. L'A. explique cette attitude entre autres par la naissance, à cette époque, et l'accroissement du nationalisme

dans tous les pays, alors que la Curie romaine devenait de plus en plus italienne. Pour comprendre l'histoire de l'Église d'Angleterre au XVI[e] siècle, il est nécessaire de remonter fort haut. M. Cheney apporte ici une contribution de valeur à l'étude d'un grand problème : les relations de l'Église et de l'État. D. Th. Bt.

John A. Hardon, S. J. — The Protestant Churches of America. Westminster (Maryland), Newman Press, 1956 ; in-8, XXIII-365 p.

Cet ouvrage est une sorte de manuel ou de registre, dans lequel l'A. a réuni une abondante documentation sur les diverses confessions protestantes d'Amérique. Comme on estime à 220 le nombre de confessions et dénomiuations protestantes que comptent les seuls États-Unis, l'A., après avoir analysé les dénominations majeures dans la première partie, groupe, selon leurs tendances, la plupart des autres. Il les étudie à divers points de vue : histoire, doctrine et rituel, gouvernement et organisation. Pour chaque confession ou groupe de confessions, des statistiques sont données en fin de chapitre, et d'importantes bibliographies permettent une étude plus approfondie. Les protestants d'Amérique déplorent cet émiettement ; des efforts sont faits pour des regroupements et qui produisent un résultat ; ainsi des quatre-vingt-cinq sectes luthériennes on est arrivé à former dix-neuf groupes ; on escompte que le mouvement œcuménique amènera un rapprochement. D. Th. Bt.

Kenneth Mackenzie. — Truth, Unity and Concord. Londres, S.P.C.K., 1948 ; in-8, VIII-94 p.

En 1938, en vue de la Conférence de Lambeth, les travaux préparatoires avaient été publiés sous le titre : *Union of Christendom.* Il a semblé utile de publier, après guerre, alors que les situations avaient changé, quelques travaux destinés à replacer le problème sous une nouvelle lumière. Les quatre contributions que l'évêque K. Mackenzie a groupées ici représentent bien l'état d'esprit des hommes d'Église en Angleterre, parfois avec une sincérité étonnante. Elles jettent une lumière très dure sur l'état religieux de l'Angleterre ; elles manifestent plutôt qu'autre chose le désir de réunion entre chrétiens réformés de l'Empire britannique. Les auteurs considèrent comme suffisante l'existence des Églises locales ou nationales et laissent ouverte la discussion autour de l'unique Église visible. D. Th. Bt.

Greek Orthodox Year Book 1957. New-York, Greek Archdiocese of N. et S. Am., 1957 ; in-12, 332 p.

Outre l'état de la hiérarchie orthodoxe et des œuvres de l'éparchie d'Amérique, qui informe sur la vitalité de l'Église, l'édition 1957 contient différents chapitres utiles aux fidèles. Des conseils généraux de vie morale et d'observances où les incidences modernes sont franchement abordées, en particulier les questions matrimoniales. En matière liturgique, on lit une explication de la semaine sainte, les prières usuelles du matin et du soir,

la partie audible de la Liturgie, et en entier les épîtres et évangiles pour tous les dimanches de l'année en tenant compte des occurrences. La plupart de ces sections sont publiées parallèlement en anglais et en grec. On trouve aussi quelques notices historiques sur les communautés, et les œuvres d'Amérique, une brève chronologie de l'histoire de l'Église orthodoxe et celle des patriarches de Constantinople, dont l'extrême simplification et le manque de terminologie réduit un peu la portée. D. M. F.

Jean Décarreaux. — Une République de Moines. (Bibliothèque « Ecclesia », 22). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-8, 156 p.

Œuvre de vulgarisation sur le Mont Athos, avec de bonnes photos. L'A. a visité lui-même la fameuse presqu'île et a essayé de se mettre au courant. Il en parle avec bienveillance, sympathie même, mais ne peut s'empêcher quand même d'ironiser parfois sur les caloyers et de souligner les petits côtés. Souvent les occidentaux, même sérieux et bien intentionnés, prennent comme norme en visitant l'Athos les habitudes occideutales, et oublient qu'ils entrent dans un autre moude, qui a ses coutumes séculaires lui-aussi. De plus, ils connaissent souvent trop peu l'Orient chrétien et n'ont qu'une idée imparfaite de la vie monastique, ce qui occasionne alors des jugements faux ou incomplets et incompétents. — L'A., qui est un homme instruit, sérieux, bienveillant, n'échappe pas toujours à ces inconvénients. A part cela, son livre est une vulgarisation, qui a de bonnes qualités et qu'on peut recommander, malgré certaines lacunes.

D. A. v. R.

Sir Arnold Lunn. — Enigma. A Study of Moral Re-Armament. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 210 p., 16/-

L'A. de cette étude est bien connu pour son travail comme publiciste en faveur de l'Église catholique. Sir Arnold connaît Caux, il connaît les leaders du R. M., il voit leurs limitations, mais il voit aussi les faits. Il est particulièrement préoccupé par le problème de l'attitude que pourrait prendre l'Église catholique vis-à-vis de ce mouvement. Il mobilise toutes ses forces de persuasion pour empêcher que l'Église ne porte une condamnation massive contre un groupe où il découvre lui-même beaucoup de bien. Il nous dit et nous répète tout ce que le R. M. a fait pour bon nombre de catholiques, sans cependant fermer les yeux à certains inconvénients mineurs. Il fait grand cas de divers témoignages de prêtres, tous favorables au R. M. et dont qnelques-uns sont reproduits en un français (?) qui constitue une honte pour l'édition anglaise en général et la maison Longmans en particulier. Le livre est touffu et pas très profond. Il nous semble que malgré tout, le Saint-Office a fini par décourager toute participation catholique au R. M.

D. G. B.

Temporary Diocesan Statutes of the Byzantine Rite Apostolic Exarchy of Philadelphia, Pa., U.S.A. Translated from the Ukrainian. Vol. I. Philadelphie, Bishop's Chancery Office, 1955 ; in-8, 136 p.

Ce livre est un recueil des recommandations, décrets, instructions, etc., envoyés par l'évêché des Ukrainiens catholiques aux prêtres de l'exarchat. Il est intéressant à plusieurs égards. On y trouve un réel souci de maintenir «la pureté du rite» et on relève avec satisfaction une préoccupation pastorale très poussée et très éclairée. Sur le plan idéologique, cependant, cette publication soulève des problèmes : l'esprit qui inspire ces décisions est celui des écoles canoniques de Rome, le motif qui pousse à maintenir le rite, c'est l'obéissance au Saint-Siège, uu retour à une meilleure tradition est ordonné parce que Rome le commande et non pas parce que le cérémonial reçu était une caricature du rite byzantin authentique. En un mot, malgré toutes leurs qualités excellentes, ces *Statuta* ne font que confirmer ce qu'on constate en regardant les photographies dans le *Directory* ou en visitant les églises de l'exarchat : toute l'inspiration *vivante* de cette Église uuie est tirée non pas de la tradition orientale dont elle devrait être un témoin authentique, mais bel et bien de la tradition occidentale et latine. Cependant les Souverains Pontifes disent que l'Église n'est pas, en son essence, latine. Qu'en penser ? Pourquoi ce désaccord entre la théorie et la réalité ? D. G. B.

Leonard W. Cowie. — Henry Newman, an American in London, 1708-43. (Church Historical Society). Londres, S.P.C.K., 1956 ; in-8, X-274 p., 30 /-

Le héros de cette biographie était originaire du Massachusetts. Il fit de bonnes études à Harvard et s'engagea ensuite dans le commerce, d'abord en Espagne, plus tard à Terre-Neuve. Finalement il arriva en Angleterre et en 1708 fut nommé secrétaire de la S. P. C. K. fondée en 1699. Il resta à son poste jusqu'à sa mort en 1743. C'est un de ces laïcs consciencieux, effacés, tenaces, compétents, dévoués, pieux, hommes d'affaires, qui ont depuis longtemps été une des forces de l'Église d'Angleterre. Nous en avons parlé ici même d'un autre qui a vécu cent ans plus tard (*Irén.*, XXVIII (1955), p. 481). H. N. a pratiquement fait la S. P. C. K. des débuts. Notons que c'était un protestant convaincu, détestant et craignant l'Église de Rome dans toutes ses manifestations. Néanmoins il a fait beaucoup de bien dans son pays et a poussé aux missions étrangères. Ce n'était pas un High Churchman et il n'avait que peu de conscience confessionnelle. L'A. nous a donné un beau portrait de chrétien. D. G. B.

Arnold Toynbee. — An Historian's Approach to Religion. Based on Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh in the years 1952 and 1953. Londres, O. U. P., 1956 ; in-8, X-316 p., 21 /-

Serait-ce indiscret de notre part de signaler que sur la couverture de ce livre les grands caractères sont réservés au nom de l'A. et non pas au titre de l'ouvrage ? C'est donc l'A. qu'on vend, non pas le sujet traité. Mais n'empêche que la marchandise en vaut le prix. — M. T. examine le phénomène de la religion dans la vie de l'homme. L'homme, toute vie organisée en somme, ne se maintient que grâce à son égoïsme, mais ce dernier connaît des degrés et des modes. Il se projette comme un « nosisme »

sur une communauté restreinte. Les communautés locales entrent en conflit et ne se sauvent de la destruction imminente que par un regroupement en empire œcuménique. Les rapports de ce processus avec la religion, les substitutions de dieux qui s'opèrent aux différents stades, sont dégagés avec beaucoup de finesse. L'historien qu'est M. T. reconnaît l'existence, la vérité de la Réalité Absolue dont les « conseils et les vérités » — cette Lumière permanente à travers l'histoire humaine — sont à distinguer des « usages et des propositions » contingents. On ne voit pas qu'il ait une notion — en tout cas pas la foi — chrétienne d'une Révélation. Nous ne pouvons, malheureusement, donner ici une analyse exhaustive de ce livre, mais après tant d'autres recenseurs mieux qualifiés que nous, nous le recommandons, malgré ses lacunes théologiques évidentes mais précisément à cause de son analyse historique, à l'étude de tous ceux qui, à quelque échelon que ce soit, doivent s'occuper de la religion « institutionalisée ». Le dernier chapitre serait pour ceux-ci, ainsi que pour les théologiens, un stimulant à repenser bien des problèmes concrets et théoriques.

D. G. B.

Hermann Kees. — Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches ; mit 7 Abbildungen. Zweite, neubearbeitete Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1956 ; in-8, 375 p., 55 DM.

Il y a plus de trente années paraissait la première édition de cet ouvrage sur les croyances mortuaires et les représentations de l'au-delà chez les anciens Égyptiens. Il est devenu depuis avec les autres ouvrages de M. H. K. l'un des classiques de la religion égyptienne. Épuisé depuis longtemps il méritait une nouvelle édition mise à jour. C'est celle-ci que nous offre M. H. K. Œuvre de spécialiste, elle s'intéresse toutefois beaucoup moins aux diverses formes du culte des morts, aux rituels funèbres ou à l'évolution du tombeau égyptien, qu'aux présupposés spirituels et religieux qui les supportent. C'est ce qui en fait un instrument de première valeur pour l'histoire des religions.

D. E. L.

Francisco Cantera Burgos. — Sinagogas españolas. Madrid, Instituto « Arias Montano », 1955 ; in-8, IX-375 p., 60 ill.

L'A. est particulièrement compétent ès matières juives en Espagne. La synagogue de Cordoue « une des plus historiques et des plus attrayantes synagogues du monde entier » méritait une étude fouillée ; l'A., cependant, n'abandonne pas son dessein général d'étudier ces monuments du point de vue épigraphique et dans les documents écrits. Il est vrai que l'on peut connaître les synagogues espagnoles autrement ; la bibliographie de ce sujet nous est donnée au début et à travers l'ouvrage. Le chapitre second est consacré aux synagogues de Tolède et, en particulier, à deux d'entre elles. Enfin, le reste du volume contient des études plus ou moins détaillées de cent seize synagogues. C'est l'épigraphie et les documents concernant ces monuments — soit qu'ils existent encore, soit qu'ils aient disparu — que l'A. nous présente. Cet ouvrage est destiné à offrir à l'historien des documents ; ce n'était pas l'intention de l'A. de faire l'histoire des syna-

gogues en Espagne. Cependant l'on peut déjà pénétrer profondément dans cette questiou, qui nous offre d'autre part toute une documentation sur la tolérance et le climat dans lequel vécut la diaspora en Espagne et où se forma la scolastique juive. D. Th. Bt.

Paul Goubert, S. J. — Byzance avant l'Islam, t. II. Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien ; I. Byzance et les Francs. Paris, Picard, 1956 ; in-8, 224 p., 16 pl. h.-t.

Irénikon a fait en son temps(1952, p. 322) l'éloge du premier volume du travail préparé pour combler la lacune du demi-siècle d'histoire qui sépare Justinien d'Héraclius. On a pu suivre par le menu l'œuvre de redressement opéré au centre de cette période par l'empereur Maurice en face des envahisseurs traditionnels de l'empire d'Orient. Les trois sections du t. II étaieront la thèse annoncée, selon laquelle cet empereur prolonge vraiment la politique de Justinien tendant à restaurer l'Empire romain tout entier. Ici est analysée l'action diplomatique byzantine avec la Gaule partagée par les mérovingiens, avec l'objectif immédiat de libérer en commun l'Italie des Lombards. La tentative d'unification du royaume de Clotaire par son bâtard Gondovald accueilli à Byzance — et soutenue par celle-ci, — concrétise au mieux cet effort de restauration de l'autorité centrale et de la pacification religieuse dans l'empire. Le récit, souvent dramatique, des intrigues politiques et des péripéties de la lutte, occupe près de la moitié du volume. La nouveauté relative de l'information contenue dans le recueil des « Lettres austrasiennes » a nécessité de nombreux chapitres d'analyse. Cette documentation précieuse permet de préciser l'objet et l'itinéraire de plusieurs ambassades, et surtout la mentalité et les préoccupations politiques de cette époque. Au cours de ce volume, comme en ses autres études, on peut observer la rigueur de méthode de l'A. et sa probité scientifique. Quatre cartes localisent les centres nerveux de cette histoire et les nombreuses illustrations font désirer plus vivement les futurs chapitres culturels. Bibliographie irréprochable. D. M. F.

Römisches Weltreich und Christentum. (« Historia Mundi, » 4). Berne, Francke, 1956 ; in-8, 611 p., 1 tabl. synopt.
Frühes Mittelalter. (Même coll., 5). Ibid., 528 p., 1 tabl. synopt.

Le t. IV de cette grande histoire en 10 vol., est plus schématique, mais beaucoup plus coordonné que le précédent (cfr *Irén.*, 1956, p. 475). Toute l'histoire romaine jusqu'à Auguste ne remplit que 38 pages ce qui est nettement insuffisant. L'histoire de l'Église par Ethelbert Stauffer (Erlangen) est objective et très sérieuse. L'art romain est exposé en 15 pages et l'État social et économique de Rome en 100 pages ce qui est disproportionné. Byzance n'a droit qu'à 30 pages. L'article d'Ostrogorsky sur l'État et la société byzantine d'autre part, est excellent. Le t. V ressemble plus au IIIe et à ceux qui le précèdent par son absence de coordination. On ne sait pourquoi l'éditeur y a mis un grand chapitre sur les Turcs et les Mongols qui n'apparaissent pas à cette époque (500-900) mais beaucoup plus tard. 58 pages sout consacrés à l'Islam et 75 aux Turcs ce qui est plutôt disproportionné. L'article de G. Wernadsky sur les Slaves

est intéressant et substantiel. Malgré sa forme disparate ce t. V pris dans ses diverses parties, est néanmoins très sérieux et donne l'essentiel de la science moderne. P. K.

Edward Vose Gulick. — Europe's Classical Balance of Power. New-York, Cornell University Press, 1955 ; in-8, XVI-335 p., 5 dl 50.

L'A. pose deux questions qu'il essaie de résoudre dans son livre : Ce que doit être nne balance des pouvoirs et comment elle fut appliquée au Congrès de Vienne. Il énumère les côtés positifs et négatifs du congrès de 1814-1816 et essaie de dégager une théorie de l'équilibre des pouvoirs. La partie théorique, ou plutôt philosophique, est intéressante, mais trop abstraite. On se demande si vraiment l'exemple que nous donne l'A. de son application est toujours valable. L'Europe de 1816 et celle de 1957 n'ont rien de commun et les meilleures théories ne peuvent s'appliquer à deux situations presque opposées. P. K.

Europa : Erbe und Aufgabe. Internationaler Gelehrtenkongress Mainz 1955. Herausgeg. und eingeleitet v. M. Göhring. (Veröffentlichungen d. Instit. f. europ. Geschichte Mainz). Wiesbaden, Steiner, 1956 ; in-8, XXIV-340 p.

L'Institut d'Histoire européenne publie sous ce titre une série d'études sur l'Unité européenne — résultats du congrès « Unité ». Les divers chapitres concernent le rôle de la chrétienté, les sciences occidentales, la technique comme force de l'Europe contemporaine, le droit européen, la question de l'individualité et du collectivisme, de l'éducation, des rapports avec l'Amérique. Les rapports sont intéressants et reflètent bien l'état actuel des recherches pour retrouver l'unité d'une culture européenne qui présenterait une base solide pour l'Occident menacé. P. K.

Martin Hürlimann. — Asia. Londres, Thames et Hudson, 1957 ; in-4, 51 p. (texte et notes), 289 photos, 4 pl. coul.

C'est un magnifique album sur l'Asie que nous présente Martin Hürlimann. Dans une brève introduction — elle ne compte que douze pages — l'A. donne un aperçu général, tour à tour géographique, historique, démographique, artistique, religieux. Des notes, à la fin de l'album, expliquent chacune des 289 photos. Et c'est un enchantement, un étonnement admiratif qui nous accompagne tout au long de ce voyage qui part de Konya, en Turquie, pour parcourir chacun des 25 ou 26 pays qui composent l'Asie. L'A. a fait un choix dans ses photos, afin de donner surtout un aperçu culturel de l'Asie. Ceux qui n'ont jamais mis les pieds en Asie verront : la nature, tour à tour délicate et jolie ou terrible et fantastique ; comment l'art s'insère parfaitement dans le décor ; comment peuvent vivre les populations en tel accroissement ; surtout, verront-ils que l'idée religieuse est présente partout, ouvertement. Cette dernière coustatation soulèvera bien des problèmes, qui engageront le lecteur dans l'étude plus approfondie de l'Asie. Cet album aura été l'introduction, l'invitation au voyage. Et qui a eu le privilège de visiter les pays d'Asie — « après vingt

ans de séjour, nous disait quelqu'un là-bas, je n'en sais encore rien » — conservera cette collection de photos dans sa bibliothèque : il y reviendra souvent. D. Th. Bt.

Ludwig Budde. — Die Entstehung des antiken Repräsentationsbildes. Berlin, de Gruyter, 1957 ; in-8, 26 p., 66 photos, DM 12.

Dans ses œuvres d'art, l'antiquité a représenté d'abord des faits historiques, des scènes de l'histoire. Les personnages n'y figuraient qu'en fonction de cette représentation, donc en profil. On sait que plus tard, c'est-à-dire à partir du IVe siècle, les personnages furent aussi représentés en tant que tels, sans rapport aucun avec un fait historique. Beaucoup d'études ont été publiées sur le passage d'une phase à l'autre ; citons surtout celles de Gerhart Rodenwaldt. M. B. a voulu combler une lacune en examinant les fresques et reliefs romains des IIe et IIIe siècles. Les recherches permettent de croire que la transition se place à l'époque de Septime-Sévère. Pour soutenir sa thèse, l'A. s'appuie sur les reliefs de l'*Arcus Argentariorum* au Forum Boarium, qui en effet représentent pour la première fois la famille impériale pour ainsi dire sans contexte historique. C'est alors qu'entre dans l'art la frontalité hiératique *(hieratische Frontalität)*. Soixante-six reproductions très éclairantes complètent la documentation de cette petite étude d'un détail négligé jusqu'à présent. D. P. B.

Dmitrij Tschižewskij. — Paradies und Hölle. Russische Buchmalerei. Recklinghausen, Bongers, 1957 ; in-8, 40 p., 45 pl.

L'A. se propose de traiter dans ce petit livre des miniatures russes du XVIIIe s., celles-ci étant en général très peu connues. Les planches sont empruntées au fond des livres slaves, très riche, de l'Institut pour la slavistique de l'Université d'Heidelberg. Pendant très longtemps l'art de la miniature et du livre écrit, s'est maintenu en Russie, et ceci en raison de l'introduction, relativement tardive, de l'imprimerie en Grande Russie (Moscou, après 1650). On n'imprimait du reste généralement que les livres officiels, liturgiques et autres. Mais ce qui a surtout favorisé la continuation et même le développement de l'art et la miniature dans l'Église russe du XVIIe s. fut le schisme des Vieux-Croyants. Ceux-ci, ne pouvant faire appel aux imprimeries reconnues pour la multiplication de leurs livres liturgiques, apologétiques ou simplement d'édification, étaient contraints de les transcrire. Outre les livres d'offices, se développa ainsi toute uue littérature du genre apocalyptique et eschatologique, conformément à l'idée que se formaient les Vieux-Croyants de l'État russe, comme le règne de l'Antéchrist et de Satan. L'A. nous trace un aperçu historique excellent de l'évolution de la miniature russe, pour s'attarder enfin à un manuscrit du XVIIIe s., contenant, outre l'œuvre de Palladios sur les tourments de l'enfer, d'autres récits à thème eschatologique, empruntés aux différents recueils des Pères monastiques. Ce travail, bien illustré, a le mérite de nous découvrir, et d'une manière agréable, un aspect plutôt mal connu — surtout en Occident — de la vie religieuse du peuple russe.

D. J.-B. v. d. H.

Geoffrey Webb. — Architecture in Britain : The Middle Ages. Londres, Penguin, 1956 ; in-4, XXI-224 p., 91 dessins et 192 p. ill.

En un volume l'A. retrace l'histoire de l'architecture en Grande-Bretagne, du VIIe siècle jusqu'au XVIe siècle : c'est couvrir une grande étendue en peu de place, si l'on peut parler ainsi. Il s'efforce de distinguer, en chacun des divers styles qui marquent les périodes, ce qui est importé et ce qui est autochtone ; de tels caractères propres apparaissent très tôt ; ils iront en s'accentuant ; de sorte que l'on doit reconnaître à l'architecture religieuse anglaise des mérites particuliers qui ont une valeur artistique en tous points comparable aux plus belles réalisations du continent. On devra remarquer surtout l'apport monastique, qui influença jusqu'à la construction des cathédrales. Plus tard, le développement des Ordres mendiants et prêcheurs, comme les fondations de messes et les gildes amenèrent des modifications dans les édifices religieux. Sur toutes ces questions, sur les constructions civiles aussi, l'A. donne des aperçus très détaillés ; même le nombre des exemples — qui témoigne de l'énorme activité des XIIe-XVIe siècles — ne permet pas toujours de se faire une idée claire de la marche générale. Cet ouvrage restera comme un manuel auquel on devra se référer. L'éditeur maintient la qualité de présentation d'une collection déjà riche. D. Th. Bt.

RELATIONS

Clarence Prouty Shedd and other Contributors. — History of the World's Alliance of Young Men's Christian Associations. Londres, S.P.C.K., 1955 ; in-8, 746 p., 27/-

Pour le centenaire de l'Alliance universelle des UCJG (YMCA), son Comité mondial en a publié une histoire monumentale qui a été écrite en majeure partie par le professeur SHEDD de Yale à l'aide d'une documentation de première main et exhaustive. Elle comporte trois parties : Les années de formation 1844-1878 ; L'élargissement de l'horizon *(expanding vision)*, 1878-1913 ; Dans la tourmente, 1913-1954. On y saisit sur le vif, de conférence en conférence, le déploiement du caractère propre de cette association : elle se veut chrétieune, internationale, de plus en plus interconfessionnelle, elle demande à ses membres d'être des membres loyaux de leurs Églises respectives mais ne veut s'inféoder à aucune ni les supplanter, enfin elle fut et reste essentiellement laïque ; son but est de réunir des jeunes gens entièrement dévoués à Jésus-Christ et animés du désir ardent de le faire connaître autour d'eux. L'épilogue fait ressortir dans cette histoire trois espèces de facteurs : les extérieurs (évolution des conditions sociales) ; les intérieurs plus importants (les grandes personnalités chrétiennes de l'Association et la conduite du Saint-Esprit). A cause de son caractère interconfessionnel et missionnaire, l'Association a joué et joue un rôle œcuménique éminent et peut même être dite la première organisation œcuménique sans compter la *Evangelical Alliance* fondée (elle) en 1846. Son rôle de pionnier œcuménique s'est exercé à partir de 1913 dans le domaine du christianisme social mais surtout par son expansion dans les pays orthodoxes (avec P. B. ANDERSON pour *pionnier*) et catho-

liques où elle a rencontré des réactions de la part des hiérarchies respectives (par exemple la hantise habituelle des orthodoxes d'être victimes du prosélytisme) ; de très instructifs détails sont donnés dans le chapitre 17 : *That they all may be one* (Sir Frank Willis). Mais le rôle œcuménique le plus remarquable, peut-être, de l'Alliance est d'avoir donné au Mouvement œcuménique de grands chefs : parmi les morts, Mott, Söderblom, Brent, Azariah ; parmi les vivants, W. A. Visser 't Hooft, J. Oldham. L'épilogue énumère plusieurs questions concernant l'avenir de l'Association ; retenons-en les dernières : Les UCJG peuvent-elles rester fidèles à l'Église sans pour autant être entravées par la structure organisée de celle-ci ? Le Saint-Esprit pourra-t-il librement agir à travers la structure accrue des comités que l'Alliance a créée ? (p. 722). Au point de vue œcuménique elle continuera son rôle de pionnier dans le domaine du laïcat et des relations interconfessionnelles, dépassant les cadres actuels d'autres organisations œcuméniques, du Conseil œcuménique des Églises, p. ex. Le volume s'achève par trois appendices et un excellent Index. Si sa lecture engendre des fois la monotonie, il n'en reste pas moins un instrument de travail précieux et indispensable à toute bibliothèque œcuménique. D. C. Lialine.

Wolfgang Schweitzer. — Schrift und Dogma in der Oekumene. Einige Typen des heutigen dogmatischen Schriftgebrauchs dargestellt als Beitrag zur Diskussion über das Problem der biblischen Hermeneutik. Gütersloh, Bertelsmanu, 1953 ; in-8, 320 p., DM 28.

L'A., pasteur luthérien, a été pendant plusieurs années attaché à la section des études du Conseil œcuménique, à l'époque précisément où, après l'assemblée d'Amsterdam, on y discuta beaucoup de la valeur du message biblique pour le monde contemporain. Devenu depuis professeur de théologie systématique à l'Université de Heidelberg, il a réuni dans ce volume ses réflexions et travaux d'alors sous une forme plus développée, afin de les présenter sous sa responsabilité personnelle en 1951 comme *Habilitationsschrift*. Le sous-titre résume bien les deux premières parties du livre où sont exposées, avec un souci d'objectivité, différentes manières exégétiques (Schmaus pour les catholiques, Bulgakov pour les orthodoxes, Quick pour les anglicans, Berkhof et Pieper pour les réformés, Fosdick pour les libéraux de la vieille école) ensuite la pensée exégétique de Dodd, Niebuhr, Barth, Aulén et Nygren, Brunner. La troisième partie essaie une solution personuelle du problème que l'A. avoue être proprement protestant (p. 33) : il la trouve dans une exégèse *heilsgeschichtlich-eschatologisch* qui seule peut servir à une dogmatique capable de toucher l'homme contemporain et de le faire se décider pour ou contre le Christ ; elle semble au Dr. S. aussi en consonance avec la position luthérienne, p. ex. avec la justification forensique (p. 307). Autrement dit, elle est probablement le type luthérien dont l'examen avait manqué dans la première partie. Le volume se termine par une longue bibliographie où l'encyclique *Divino afflante Spiritu* est marquée d'un astérisque désignant les écrits importants. Sa Préface exprime le souhait de contribuer à l'entente entre chrétiens séparés ; partageons-le, tout en nous demandant si le livre sera intelligible à un lecteur non protestant. On peut se demander aussi s'il pourra intéresser les exégètes de profession. D. C. L.

TABLE DES MATIÈRES

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE.

Clero suggère la réouverture du Concile du Vatican, en souhaitant que les Églises séparées de l'Orient y soient invitées, 226. — L'art. *Pour une restauration de la liturgie byzantine*, 319. — Un projet de restauration, 441. — Art. du R. P. J. Kotsonis, *La valeur canonique de la* communicatio in sacris *pratiquée entre Orientaux et Occidentaux sous les dominations latine et vénitienne*, 231, 439. — Articles d'auteurs orthodoxes sur la papauté et le catholicisme, 321, 440. — Art. de M. J. Meyendorff, *Humanisme, nominalisme et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle*, 440. — Brochure du P. O. Kéramé, *Unionisme, Uniatisme, Arabisme chrétien*, 441.

Anglicans. — La presse anglaise discute quelques remarques que des évêques anglicans firent à l'adresse de l'Église catholique, 226. — Une lettre pastorale de l'archevêque de Westminster, Mgr Godfrey, 227. — Mgr Heeuan de Liverpool et l'archevêque anglican d'York, le Dr. Ramsey, au congrès biblique international à Oxford, 321.

Protestants. — L'évêque luthérien H. Dietzfelbinger mandaté pour des questions concernant l'Église catholique romaine, 93. — Dialogue Grosche-Asmussen sur la Papauté, 93 note 2. — L'Institut Johann Adam Moehler pour l'étude des confessions réformées, 93, 442. — Autres centres d'études en Allemagne, 94. — X^e^ anniversaire de la revue *Verbum Caro*, 94. — Une thèse de doctorat, *Le mouvement liturgique parmi les Réformés hollandais dans une perspective œcuménique*, 95, 487. — Nouvelle initiative du groupe autour du pasteur Haus Asmussen, 227. — Les réserves du prof. Künneth par rapport au mouvement *Una Sancta*, 228. — La Fédération luthérienne mondiale projette un institut pour l'étude de l'Église catholique romaine, 322, 442. — Discussions au sujet de la liberté religieuse dans les pays catholiques, lors de la session du comité central du Conseil œcuménique à New Haven, 322. — Déclaration de la hiérarchie de l'Église catholique en Colombie, 323. — 12e année de la revue *Una Sancta* (Niederaltaich), 442.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Les orthodoxes et les coptes, 95. — Premiers diplômés éthiopiens à l'école théologique de Chalki, 96. — L'Orthodoxie grecque devant les conversations entre l'Église orthodoxe de Russie avec l'Église d'Angleterre, 96. — L'Orthodoxie et la *Comprehensiveness* anglicane, 96. — Célébration œcuménique à l'Institut St-Serge, 97. — Contacts entre l'Église orthodoxe bulgare et l'Église évangélique d'Allemagne, 324. — Rencontres œcuméniques en Finlaude, 324. — Le P. Kotsonis sur les ordinations anglicanes, 442. — Relations entre le patriarcat œcuménique et l'Église évangélique d'Allemagne, 442.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Église anglicane d'Irlaude et l'Église de l'Inde du Sud, 97. — Le rapport *Relations between Anglican and Presbyterian Churches*, 229, 411. — Commémoration de 25 ans d'intercommunion entre l'Église d'Angleterre et les vieux-catholiques, 324. —

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :

F. Toussaint, vic. gen.

Namurci, 15 dec. 1957.

Cum permissu superiorum.